U d'/of OTTAWA
39003000187806

263-1B- 462

L'IDÉE DE DIEU ET L'ESPRIT HUMAIN

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lidededieuetle00balf

OCT 1 6 1973

ARTHUR JAMES BALFOUR

L'IDÉE DE DIEU
ET
L'ESPRIT HUMAIN

TRADUCTION DE J.-L. BERTRAND

TROISIÈME ÉDITION

ÉDITIONS BOSSARD
43, RUE MADAME
PARIS
—
1916

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

BD
555
B16
1916

CET OUVRAGE A ÉTÉ DÉDIÉ PAR L'AUTEUR AUX PROFESSEURS ET AUX ÉTUDIANTS DE L'UNIVERSITÉ DE GLASGOW, DEVANT QUI ONT ÉTÉ PRONONCÉES LES CONFÉRENCES QUI LE COMPOSENT

PRÉFACE

Ce volume contient la substance des conférences que j'ai prononcées à l'Université de Glasgow, en janvier et février 1914, sous les auspices de la fondation Gifford. Je dis leur substance, *afin d'avertir mes bienveillants auditeurs de ne pas s'attendre à retrouver ici la reproduction littérale de mes paroles. Une telle reproduction n'eût été ni opportune, ni possible. En effet, je n'ai pas lu ces conférences, mais je les ai parlées, en m'aidant de notes succinctes, et en traduisant ma pensée dans les termes qui me venaient spontanément à l'esprit. Afin de me conformer aux convenances de mon public universitaire, je m'étais strictement imposé la limite coutumière d'une heure.*

En conséquence, bien que mes développements fussent en grande partie soutenus par des canevas, mon langage n'avait rien pu retenir du texte de ces originaux, et n'en reproduisait qu'en partie les idées et les images.

Par contre, ma parole ne se bornait pas toujours à traduire la pensée de mon texte écrit.

Il n'est pas surprenant, dans ces circonstances, que mon œuvre ait dû, dans une large mesure, être remaniée, bien que la thèse qu'elle expose, elle-même, et l'ordre dans lequel ses diverses parties viennent s'offrir à l'examen du public, n'aient fait l'objet d'aucun changement essentiel. Je n'aurais pas entretenu le lecteur de ces détails sans importance, si je ne lui devais compte du long intervalle qui s'est écoulé entre le temps où ces conférences ont été prononcées, et le jour où je les publie. Le travail de la composition littéraire a toujours été pour moi pénible et lent, alors même que les conditions y étaient favorables. Or, cette fois-ci, elles ne l'étaient guère. Mon vif désir de rendre le présent ouvrage facile à lire pour les personnes qui s'intéressent peu aux controverses philosophiques, ou connaissent mal ces questions, rendait ma tâche malaisée, tandis que, d'autre part, les circonstances extérieures étaient tout particulièrement défavorables à son exécution rapide. Nul homme qui aura pris part à la vie publique entre le mois de mars 1914 et le début de la guerre, ou depuis le début de la guerre jusqu'au moment présent, ne prétendra que ces jours ont été propices au calme de la pensée et au labeur du style! Ce

que j'en dis, du reste, n'a pas pour but de me faire pardonner les défauts qu'on pourra trouver dans ce livre, mais d'en expliquer la publication tardive.

Il est peut-être bon que le lecteur soit avisé de deux choses avant d'aborder ces conférences : d'abord, bien que la base de ma théorie soit large, la conclusion en est étroite ; ensuite, bien que cette conclusion soit religieuse, les raisonnements qui y aboutissent sont séculiers. Je ne mets pas le sentiment religieux au service de ma dialectique et ne tente pas d'en dégager la nature essentielle. Encore moins traité-je de doctrines étrangères à la religion naturelle, *car c'est à la* religion naturelle *que la Fondation Gifford est exclusivement consacrée. Je fais même à peine allusion à des questions que je pourrais cependant assez légitimement rapporter à ce sujet. Par exemple Dieu, la liberté, l'immortalité ont fourni, une fois au moins, le thème de conférences Gifford à un éminent écrivain qui montrait, dans ces idées, les grandes réalités situées au delà du monde sensible. J'ai foi en ces trois idées, mais je ne traite que de la première, et encore d'un point de vue défini.*

Il est, enfin, un dernier avertissement que je donnerai au public, bien qu'il soit à peine nécessaire. Personne, je pense, n'aura l'idée de

chercher, dans ce petit livre, un exposé historique bien documenté *de la grande controverse du Théisme. S'il est un lecteur assez mal inspiré pour cela, une amère désillusion lui est réservée. La Fondation Gifford a eu, elle aura encore, des conférenciers capables de cette grande entreprise ; mais je ne suis assurément pas de ce nombre.*

A propos d'un passage de ma neuvième conférence. Sir Oliver Lodge a bien voulu m'adresser une dissertation pleine d'intérêt sur la notion d'énergie : je la publie en appendice.

A. J. B.

Carlton Gardens, le 24 mai 1915.

PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION

PREMIÈRE CONFÉRENCE

I

Les personnes à qui incombe la tâche de désigner les auteurs des conférences instituées par lord Gifford, ont montré, par leur façon d'interpréter sa volonté, qu'à leur avis des études fort variées se rapportent au sujet général de la Religion Naturelle. Les Conférences Gifford ont été tour à tour consacrées à des sujets aussi divers que la Religion Comparée, les Mythologies Primitives, le Vitalisme, la Psychologie des Sentiments Religieux, l'Histoire Religieuse de telle ou telle époque déterminée. Outre ces sujets, nous leur devons d'avoir entendu exposer différentes théories métaphysiques, tirant leur inspiration de diverses écoles.

Quand on m'a fait l'honneur de m'inviter à prendre part à ce débat toujours renouvelé, qui converge autour du sujet que lord Gifford appelait la Religion Naturelle, j'ai dû me demander quelle contribution

j'étais le moins incapable d'y apporter. Si cette réflexion m'était venue avant que je n'acceptasse l'invitation qui m'était faite, au lieu de ne me venir que plus tard, j'en aurais peut-être décliné le périlleux honneur. Ni à mes propres yeux, ni de l'avis de personne, je ne suis qualifié pour l'étude d'aucune des questions spéciales de science, de psychologie, d'anthropologie ou d'histoire dont la solution éclaircirait le problème central. C'est là une œuvre qui incombe nécessairement à des spécialistes. Je n'apporte pas non plus de système métaphysique, (et cela pour des raisons qui se montreront par la suite). Un commentaire purement critique de systèmes imaginés par d'autres philosophes ne saurait donner satisfaction à l'attente de mes auditeurs, ni au désir des personnes qui m'ont chargé de ces conférences. Du reste, l'immense étendue du domaine de la littérature philosophique moderne, la diversité des tendances qu'elle traduit, rendrait de toute façon cette tâche extrêmement difficile. Bien rares, vraiment, sont les hommes que l'étendue de leur savoir et la vivacité de leurs sympathies intellectuelles rendent capables d'embrasser du regard la perspective tout entière de la pensée spéculative

contemporaine, et je confesse que je ne suis pas de ce nombre.

L'énormité, chaque jour accrue par les apports nouveaux de la science, de la matière dominée par l'objet de notre étude, ne peut que paralyser les plus zélés efforts des penseurs qui aspirent à une vue synthétique des problèmes dont la solution préoccupait lord Gifford. La plupart des hommes, dans toutes les carrières où s'exerce leur activité, ne sont que des amateurs, sauf dans le domaine unique de science, d'art, ou de vie pratique, auquel ils ont consacré leur vie. Bacon, cependant, avec la superbe audace de la jeunesse, élut pour son domaine la science tout entière. Mais c'était au seizième siècle, non au vingtième; et encore Bacon lui-même n'échappa-t-il point au reproche d'être un amateur. Nul autre, sans doute, tant que les facultés humaines conserveront les mêmes limites, n'imitera son ambition. De plus en plus la division et la subdivision du travail s'imposent à la science, comme à l'industrie. De plus en plus faut-il faire son choix entre la connaissance superficielle de questions multiples, ou la spécialisation dans un unique sujet. De plus en plus devient-il manifeste que, si chacune

des deux catégories d'esprits ainsi formées possède ses défauts caractéristiques, l'existence de l'une et de l'autre est une nécessité dans le royaume de la science.

A l'égard des spécialistes, cette proposition est évidente. Les spécialistes sont indispensables. Ceux qui auront fait progresser, fût-ce sur un front étroit, la force conquérante de l'invention, eussent-ils dû négliger pour cela les autres points du champ de bataille scientifique, auront peut-être, aux yeux de l'histoire, acquis le titre le plus légitime à compter au nombre, non pas seulement des plus heureux, mais des plus utiles penseurs de leur génération. Ils apportent une œuvre définie. Ce qu'ils ajoutent à la science peut se nommer et se cataloguer. Ceux-là laisseront une mémoire durable, tandis que les efforts de leurs contemporains pour se hausser à une vue générale des choses pourront paraître à la postérité étrangement malavisés et dépourvus d'intérêt, sauf au jugement des esprits curieux de vieilleries spéculatives à demi oubliées.

A ces tentatives, pourtant, l'esprit humain ne saurait renoncer, et elles ne peuvent pas davantage rester le fait des philosophes. Chez tous les hommes se fait

sentir, à quelque moment, le besoin impérieux de concevoir une idée générale de la vie; et alors, en dépit de leurs occupations, de leurs soucis, de leurs plaisirs, de leur paresse, de leurs habitudes, il faut qu'ils se demandent ce qu'ils doivent penser du monde des réalités, comment concevoir cet ensemble, comment envisager leurs propres rapports avec lui.

Ce n'est pas que je fasse plus de cas qu'il ne le faut de ces passagères préoccupations. Il peut y en avoir de plus élevées. Elles ne se traduisent pas nécessairement par des actes énergiques, par des sentiments profonds, par une pensée concentrée. Ce ne sont, souvent, que des instants de relâche, plutôt que de tension; qu'une disposition fugitive qui ne laissera pas de traces. Pourtant ce n'est pas toujours le cas, et, quand la préoccupation de ces antiques problèmes devient aiguë, des gens qui, par goût ou par nécessité, n'avaient donné leur attention qu'aux soins de la vie courante, appellent à leur aide ceux qui ont eu le loisir et l'inclination d'apporter à ces questions supérieures une attention plus persévérante.

De ces derniers, il n'en manque pas, les uns, attestant la science; d'autres, la

religion; d'autres, enfin, la philosophie. Le fondateur de ces conférences considérait la philosophie, et, si je ne me trompe, la philosophie dans son aspect le plus métaphysique, comme le guide le plus sûr vers les vérités qu'il cherchait; et je serais, certes, le dernier à critiquer cette vue. C'est assurément le rôle des métaphysiciens, s'ils en ont un à jouer, de nous fournir un système universel. Ils ne sont pas exposés à se perdre dans des détails concrets, comme les hommes de science. Leurs efforts ne sont ni soutenus, ni entravés, comme il arrive nécessairement aux institutions pratiques de l'Eglise et de l'Etat, par des traditions originelles et des nécessités de fait. Ils ne vivent que pour fournir des réponses aux questions dont je vous parle. Cependant, la métaphysique n'attire pas et n'a jamais attiré la masse des hommes. Pour un seul qui s'est élevé au point de vue de son choix en gravissant les sentiers de la métaphysique, il y en a mille qui ont emprunté un autre chemin, et si nous recherchions combien il se trouve, présentement, de personnes au monde dont les opinions aient consciemment subi l'influence des grands systèmes métaphysiques, (sauf le parti qu'en ont pu

tirer les théologiens), nous serions forcés de reconnaître que le nombre en est insignifiant.

Or, je ne crois pas que cela résulte du fait qui fut si souvent l'objet des commentaires, aussi bien des amis que des ennemis de la métaphysique, que, dans ce domaine de la spéculation, il y a peu d'accord entre les connaisseurs; que des siècles de travail n'y ont pas produit un corps de doctrine accepté de tous; que, tandis que chacune des sciences, en particulier, progresse, seule la métaphysique, qui devrait les vérifier toutes, semble se déplacer sans faire de chemin... Non, le genre humain n'est pas facile à décourager. Les nouveaux remèdes n'ont pas moins de vogue, du fait que les anciens se sont montrés si souvent inefficaces. Ils sont rares, ceux qui hésitent à se croire possesseurs de la vérité, parce qu'ils se disent que, s'ils ont raison, il faut que tous les autres aient tort. Et si c'était de systèmes métaphysiques que les hommes eussent besoin, le désaccord des métaphysiciens ne détruirait pas plus le goût de la métaphysique que le désaccord des théologiens ne détruit le goût de la théologie. Le mal, si c'en est un, est plus profond. Il n'est

pas tant dans le fait que les hommes répugnent aux théories métaphysiques, mais plutôt dans celui-ci, qu'ils ne s'embarrassent pas de les connaître. La philosophie est, de nos jours, a toujours été, peut-être, un enseignement académique sans relations avec les préoccupations de la vie courante. La connaissance générale de l'histoire des disciplines spéculatives fait, à vrai dire, partie de l'éducation des jeunes gens ; mais leur âge mûr, d'ordinaire, oublie cette acquisition, et du reste, oubliée ou conservée, il est rare que l'on s'avise de ses rapports essentiels avec les croyances ou les doutes où se reflètent nos théories courantes sur la vie et sur la mort.

Si vous désirez confirmation de cette manière de voir, songez combien rares ont été les hommes de science qui ont manifesté le plus léger intérêt pour la spéculation métaphysique. Les philosophes, à part un petit nombre de notoires exceptions, ont eu communément, de la science de leur temps, une assez bonne connaissance d'amateur. Kant, bien que je ne croie pas sa mécanique à l'abri de tout reproche, a devancé Laplace dans une hypothèse fameuse. Descartes et Leibnitz, quand bien même ils n'auraient pas touché à la philo-

sophie, seraient illustres comme mathématiciens; de même qu'ils seraient illustres comme philosophes, quand bien même ils n'auraient jamais abordé les mathématiques. De nos jours, Huxley ne s'est pas contenté de ses travaux de biologie, mais a écrit également sur la philosophie. Cependant, d'une façon générale, la métaphysique a été, dans les temps modernes, traitée par les hommes de science avec une indifférence parfois respectueuse, dédaigneuse plus souvent, presque toujours absolue.

On ne peut pas non plus assigner cette attitude intellectuelle, ni de la part des savants spécialisés, ni dans le grand public, à la préoccupation absorbante des intérêts purement matériels. Il y a des observateurs qui voudraient nous faire entendre que les énergies de la civilisation occidentale sont, de notre temps [1], entièrement consacrées à la double tâche de créer de la richesse, et de se quereller au sujet de sa répartition. Je ne puis partager cet avis. Je doute que, depuis plusieurs générations, les choses de l'esprit aient excité un intérêt aussi profond qu'en ce moment-ci, pour différentes qu'en soient les manifestations de celles que l'histoire nous a

[1] Ceci a été écrit avant la guerre.

rendues familières. Il faut chercher ailleurs l'explication de notre problème. Il faut qu'il y ait d'autres raisons pour que, aux yeux du grand public, ceux qui étudient la métaphysique paraissent siéger, pour ainsi dire, très loin de leurs semblables, occupés à rechercher la sagesse par des méthodes difficiles à concevoir, et à se quereller avec courtoisie dans une langue inconnue.

Parmi ces raisons, il faut assurément compter le caractère très technique d'une grande partie de l'argumentation philosophique. On pourrait, dans quelque mesure, remédier à cet inconvénient, mais il resterait toujours très sensible. Et, dans tous les cas, les philosophes auraient bien le droit de demander pourquoi l'on s'attend à ce que la métaphysique, (pour ne rien dire de la logique et de la psychologie), soit plus facile à comprendre que le calcul différentiel ou la théorie électro-magnétique de la lumière. Il n'y a évidemment pas de raison pour cela, et, dans la mesure où ce sont les idées à exprimer elles-mêmes qui sont ardues, et ne peuvent se traduire que dans un langage peu familier, le mal est sans remède.

Mais il y a un autre motif encore. Il

faut, je crois, reconnaître que la plupart des hommes abordent les difficultés de l'exposition scientifique avec beaucoup plus de confiance que les difficultés de l'argumentation métaphysique. Ils se donnent plus de peine, parce qu'ils espèrent plus de résultats. Pourquoi cela ? Un peu, je crois, parce qu'une grande partie de la discussion métaphysique ne se consacre pas, ou ne paraît pas se consacrer, à la solution de problèmes dont l'urgence leur soit sensible. Au contraire, elle rend confus ce qui leur paraît, à eux, tout simple ; elle soulève des doutes à l'encontre de ce qui leur paraît, à eux, évident ; et aux doutes qu'ils éprouvent réellement, elle ne fournit pas de solution simple ou convaincante.

La vérité, c'est que le métaphysicien éprouve le besoin de repenser l'univers. L'esprit simple ne l'éprouve pas. Le métaphysicien cherche un système compréhensif, où toute réalité trouve sa place rationnelle. L'esprit simple a moins d'ambition. Il se contente de la connaissance qu'il a des hommes et des choses, quelle qu'en soit la portée. La science lui a déjà révélé bien des choses, chaque jour elle lui révèle quelque chose de nouveau. Dans cette clairière ainsi ménagée pour lui dans

la forêt enchevêtrée de l'inconnu, il se sent chez lui. Il peut s'y tirer d'affaire tout seul. Il n'a pas besoin de l'aide de la philosophie. Si la philosophie peut l'entretenir de sujets sur lesquels la science n'a rien à lui dire, il lui prêtera l'oreille; à condition cependant que les problèmes traités soient intéressants, et la manière dont on les lui expose facile à comprendre. Il aimerait, par exemple, à entendre parler de Dieu, s'il y en a un, et de son âme, s'il a une âme. Mais il se détourne, avec un dédain silencieux, des dissertations sur l'Un et le Multiple, sur le Sujet et l'Objet, sur les degrés de la Réalité, sur la possibilité de l'Erreur, sur l'Espace et le Temps, sur la Raison et l'Intuition, sur la nature de l'Expérience et les caractères logiques de l'Absolu. Ce peuvent être des sujets très dignes d'intéresser les métaphysiciens, mais assurément ce ne sont pas des sujets qui lui conviennent, à lui.

Je suis loin d'approuver ces opinions de l'esprit simple. Ses ambitions spéculatives sont faibles, et il est trop de choses qu'il admet tacitement comme évidentes. Ce qui lui est familier lui semble clair; ce qui ne lui est pas familier lui semble inutile. On s'irrite de le voir si incapable de

percevoir les difficultés dont ses doctrines de sens commun sont remplies. Eh bien! malgré tout, ma sympathie lui est acquise, et je me propose, sous le bénéfice de toutes les réserves et explications utiles, d'aborder le grand sujet que la Fondation Gifford appelle la Religion Naturelle, en me plaçant à son point de vue, au point de vue de l'esprit simple.

II

Mais quel est-il ce point de vue de l'esprit simple? Quel est le dogme du sens commun?

Il n'a jamais été résumé en articles, ni défendu par une barrière de définitions. Mais, dans le cours ordinaire de notre vie, nous le professons tous, et on n'éprouverait pas de difficulté insurmontable à se mettre d'accord sur certains de ses caractères, qui ont trait aux fins de ma discussion immédiate. Un de ces caractères, c'est que ses plus importantes formules expriment des croyances qui, vraies ou fausses, prouvées ou non, sont du moins *inévitables*.

Tout homme les admet en fait. Ceux-là même, qui les critiquent, en théorie, y conforment leur vie, dans la pratique.

Or, cette catégorie de l'*inévitabilité* ne se rencontre guère en métaphysique; et même il me semble bien qu'on ne l'y rencontre pas du tout. Nous entendons parler d'idées innées, de jugements à priori, d'axiomes, de lois de la pensée, de vérités de raison, de vérités dont l'opposé est *inconcevable,* et ainsi de suite. Ces diverses catégories furent toutes imaginées dans l'intérêt de l'épistémologie, c'est-à-dire de la théorie de la connaissance. Elles sont destinées à signaler des classes de jugements, ou des croyances, qui possèdent une validité particulière. Mais aucune de ces classes n'est identique avec la classe de l'*inévitable.* Il y a des croyances inévitables que personne ne songerait à ranger au nombre des croyances à priori ou axiomatiques. Il en est d'autres dont le contraire est parfaitement concevable, bien que nul homme au monde, quels que fussent ses loisirs, ne voulût prendre la peine de le concevoir. Une croyance inévitable n'est pas nécessairement évidente, ni même, en dernière analyse, cohérente. Il suffit que, tout en jugeant qu'elle

manque de preuves, et en constatant qu'on ne lui en trouve pas; en s'apercevant de son manque de cohérence, et en se voyant impuissant à lui en donner, on la subisse tout de même.

Mais en existe-t-il, de ces croyances inévitables? Sans aucun doute. Nous ne saurions, malgré la dialectique la plus pressante, nous résoudre à croire le monde vide d'êtres qui pensent, qui sentent, qui veulent; et d'objets matériels, extérieurs à nous, étendus, permanents. Nous ne pouvons douter de l'existence de ces entités, ni des actions qu'elles exercent les unes sur les autres, ni qu'elles soient situées dans l'espace et le temps. Et nous ne pouvons douter non plus que, dans ce monde ainsi décrit, ne règne un élément de stabilité et de répétition qui suggère des prévisions et des vues rétrospectives, et parfois les vérifie.

Ces croyances sont des croyances qui concernent ce que nous appelons tantôt des *faits,* et tantôt des *phénomènes,* deux termes qui ne sont, ni l'un ni l'autre, très commodes, ni très exacts. Elles sont supposées par toutes les sciences de la nature, par toute l'histoire du passé, par toute prévision de l'avenir, par toute pratique,

par toute théorie, sauf la philosophie elle-même. Mais il y a deux autres espèces de croyances qu'il faut, je crois, regarder aussi comme inévitables, dont j'aurai à parler au cours de ces conférences. Elles n'ont malheureusement pas de nom générique et il faut que je remette à mes conférences ultérieures d'en donner une définition. Il suffit pour le moment que je dise que l'une d'elles a trait aux fins de l'action, et renferme la morale, tandis que l'autre a trait à des objets d'un intérêt contemplatif, au nombre desquels est la beauté. Sous une forme ou sous une autre, parfois sous des formes qui nous paraissent, à nous, complètement immorales ou répugnantes, ces deux espèces de croyances sont, autant que j'en puis juger, reçues de tous les hommes. Et, bien qu'elles ne possèdent pas la force irrésistible de celle, par exemple, qui concerne l'existence, extérieure à nous, des objets et des personnes, on peut les compter, dans l'esprit de mon argumentation, parmi les inévitables.

Voilà donc trois classes de croyances que, sous une forme ou sous une autre, le sens commun professe, a toujours professées, et ne peut s'empêcher de professer.

Mais, évidemment, les formes qu'elles peuvent recevoir sont multiples. Elles varient d'une époque à une autre, et d'une personne à une autre. Elles sont modifiées par notre éducation, par notre tempérament, par l'état général de la science, par les circonstances individuelles et par l'influence sociale. Le sens commun du vingtième siècle de l'ère chrétienne est très différent du sens commun du vingtième siècle avant Jésus-Christ. Cependant, en dépit de cette différence, il lui ressemble par des traits inaltérables et jusqu'à un certain point se soumet à la même classification.

Si vous désirez un exemple, prenez celui de la matière, ou des objets matériels. Tous les hommes croient en ce que l'on appelle communément : le *monde extérieur*. Ils y croient avec ou sans preuves, quelquefois, (comme David Hume), en dépit des preuves, et dans tous les cas, indépendamment des preuves. Mais sur la nature réelle de ce monde extérieur, ils diffèrent profondément d'avis. Le savant d'aujourd'hui n'est pas d'accord avec celui d'hier; tous les deux pensent autrement que le vulgaire; le vulgaire du vingtième siècle pense autrement que le vulgaire des

siècles précédents, et chaque siècle est, à cet égard, différent de chaque autre, selon l'état de la culture générale et scientifique à laquelle chacun d'eux est parvenu.

III

Mais, me direz-vous peut-être, toutes ces choses étant admises, où nous mènent-elles? Qu'est-ce que tout cela peut bien avoir à faire avec le Théisme? Personne ne prétend que, sous quelque forme que ce soit, ces croyances inévitables expriment nécessairement la vérité; il est reconnu que, sous la plupart des formes que les hommes leur ont données, elles sont décidément erronées, et, du reste, on n'avance même pas que la croyance en Dieu en fasse partie. Qu'a donc la Théologie Naturelle à gagner dans tout cela?

Répondre à cette question serait anticiper sur les neuf conférences que j'aurai encore à prononcer. En attendant, il suffira, peut-être, que je dise que ces croyances de sens commun me fournissent la matière sur laquelle je me propose de travailler,

que je les considérerai comme un système en voie de perfectionnement et de développement, dont la phase présente est la plus développée et la plus parfaite. C'est de cette phase que je m'occuperai principalement : si, par exemple, j'invoque des croyances professées au sujet du *monde extérieur*, ce seront (surtout) les croyances de la science contemporaine ou récente, dans la mesure où elles me sont connues. Si je fais intervenir l'éthique ou l'esthétique, il s'agira de l'éthique et de l'esthétique de notre civilisation occidentale, non pas de la Mélanésie. Je n'y ajouterai, ni n'en retrancherai, rien. Je ne les critiquerai ni ne les mettrai en question. Je les accepterai à leur valeur courante. Mais je me demanderai ce que cette acceptation entraîne. Je me demanderai comment ces valeurs peuvent être soutenues. Et, en particulier, je rechercherai si le procès de développement dont ces croyances représentent les derniers stades connus, peut être tenu pour un procès purement naturaliste, sans que cette manière de voir ne cause un dommage fatal à leur crédit.

La réponse que je donnerai à cette dernière question sera négative. Et, si la seule alternative au Naturalisme est le Théisme,

comme le veut assurément le point de vue du sens commun, l'effet de mon argumentation, pour ceux qui l'accepteront comme valide, sera de rendre la croyance en Dieu solidaire de tout ce qu'il y a, ou paraît y avoir, de plus solide dans la science, de plus beau dans l'art ou la nature, et de tout ce qu'il y a, ou paraît y avoir, de plus noble dans la moralité.

A ce point-là, il est inévitable que vous me demandiez quelle sorte de divinité est celle dont je cherche à établir l'existence. Les hommes se sont représenté Dieu de bien des façons. Comment nous le représenterons-nous dans ces conférences?

La question est légitime, bien que je me demande avec inquiétude jusqu'à quel point vous jugerez ma réponse satisfaisante. Je reconnais, certes, que le concept de Dieu a pris de nombreuses formes dans la lente carrière du développement humain, quelques-unes dégradées, toutes inadéquates. Mais ces erreurs, ou d'autres analogues, étaient inévitables, de quelque manière qu'on imagine l'évolution; et la théologie ne semble pas, à cet égard, avoir été plus mal partagée que, par exemple, la physique ou la psychologie. Pour toutes ces doctrines, ce sont les derniers stades

de leur développement qui nous intéresseront surtout.

Il faut cependant que j'ajoute un mot. Les plus hautes conceptions de la Divinité semblent se grouper autour de deux types que, sans rien préjuger, et simplement pour la commodité de l'expression, j'appellerai, respectivement, le type religieux et le type métaphysique. La conception métaphysique met en relief Son unité où tout est contenu. Le type religieux met en relief Sa personnalité éthique. Le type métaphysique tend à La considérer comme une sorte de ciment logique, qui maintient ensemble la multiplicité des phénomènes et la rend intelligible. Le type religieux se détourne volontairement de ces spéculations sur l'Absolu, pour adresser son amour et son culte à un Esprit parmi les esprits. De ces différentes conceptions, quelle est celle que j'envisagerai dans la discussion qui va suivre?

A cette question je voudrais répondre par une autre. Les deux conceptions sont-elles incompatibles? Nous faut-il abandonner la seconde, si nous acceptons la première? Si tel est le cas, c'est de la seconde que je me propose de vous entretenir. C'est du Dieu selon la religion, et non du Dieu selon la métaphysique, dont

je désirerais prouver l'existence. Mais il y a des théologiens et des philosophes renommés qui croient que les deux conceptions peuvent se concilier. Ils maintiennent que la croyance dans un Dieu personnel et parfait se concilie avec l'acceptation de ces formes mêmes de l'Idéalisme Absolu, qualifiées de logiques, par ceux qui les admettent, et de purement intellectuelles, par ceux qui les critiquent, sans justification suffisante, peut-être, dans l'un ni l'autre cas.

Pour moi, je dois avouer que je ne suis jamais parvenu à fondre les deux conceptions de manière à contenter mon esprit. Cependant je ne dirai pas que leur séparation me satisfasse. L'attribution de la personnalité à Dieu, quoique beaucoup plus vraie, je crois, que la négation contraire, est manifestement quelque chose d'inadéquat à l'ampleur de la réalité que nous cherchons en vain à exprimer. Quelques-uns des plus grands penseurs religieux, chrétiens et autres, que le monde a connus, ont, plus ou moins explicitement, professé les deux conceptions, ou, du moins, n'ont adopté exclusivement ni l'une, ni l'autre. C'est sûrement vrai, par exemple, du Grec Platon, de Philon le Juif platoni-

cien, de Saint Paul l'Apôtre chrétien, de Saint Augustin le théologien commentateur des pères. Le mysticisme religieux, non plus, n'a jamais, que je sache, éprouvé la moindre difficulté à franchir l'abîme par lequel, aux yeux de la raison discursive, les deux conceptions paraissent séparées. Ceci représente peut-être la plus haute sagesse. Mais le sujet de ces conférences est plus limité, et quand, dans leur cours, je prononcerai le nom de Dieu, j'entendrai par là autre chose qu'une Identité en laquelle s'évanouissent toutes les différences, ou une Unité qui embrasse, mais ne déborde pas, les différences en elle contenues, si l'on peut dire, en solution. Je voudrai dire un Dieu que l'homme puisse aimer, un Dieu que l'homme puisse prier; qui prend parti, qui a des desseins, des préférences; dont les attributs, de quelque manière qu'on les conçoive, n'excluent pas la possibilité de rapports personnels entre Lui et sa créature.

Mais, m'objectera-t-on peut-être, n'est-ce pas là dégrader l'idée religieuse? Qu'est-ce que la divinité ainsi conçue, sinon l'antique Dieu de la tribu, avec son caractère amélioré et ses limitations locales supprimées? Si Dieu n'est pas l'Absolu, peut-il être autre

chose qu'un homme agrandi? Comptez-vous purifier ces conceptions religieuses du limon où, jadis, elles se développaient avec tant d'exubérance?

Eh bien! la conception religieuse, peut-être même toute autre conception de la Divinité, renferme quantité de difficultés non résolues, peut-être insolubles; mais je ne compterai pas dans ce nombre l'origine basse, et l'histoire souillée de crimes, du développement religieux. Sur ce point, vous serez mieux à même de vous faire une opinion à mesure que nous avancerons dans ces conférences. Mais, en attendant, qu'il me soit permis de vous faire observer ceci : de ce qu'aucun élément tragique ne se mêle à l'histoire d'une philosophie purement absolutiste, il ne faudrait pas du tout conclure que la métaphysique soit supérieure à la religion. Il est bien vrai que le culte d'un absolu purement logique n'a jamais induit nul homme en des pratiques réprouvées par une récente et supérieure moralité, telles que des rites propitiatoires sanglants ou obscènes. Mais la raison en est que, dans l'intérêt de cette idée, jamais homme qui vive ne s'est senti disposé à faire quoi que ce fût. Cette croyance pourra bien être l'aboutissement de notre

effort intellectuel, mais jamais, me semble-t-il, son mobile, ni sa récompense.

IV

Permettez-moi, maintenant, en terminant cette conférence préliminaire qui a dû vous sembler, jusqu'ici, une indication sèche et obscure du principe sur lequel ma thèse se fonde, de vous dire, par manière d'avertissement, sur quel principe, malgré ce que pourrait vous faire croire une première impression, elle ne se fonde pas.

Ce n'est pas une thèse fondée sur le sens commun, selon l'interprétation correcte de ce terme. Elle ne dit pas aux adversaires du Théisme : « Vous acceptez les croyances courantes en science, en morale, en éthique. Sous une forme ou une autre, le sens commun les a toujours acceptées ; sous une forme ou une autre, vous ne pouvez vous empêcher de les accepter. En fait, vous les acceptez, sans doute, sous la forme qui trouve faveur auprès des *meilleurs esprits de notre temps*, ou de ceux que vous considérez comme tels. C'est là

le sens commun. Pourquoi ne pas faire dans la sphère de la religion ce que, de votre aveu, vous faites dans les autres sphères de la spéculation et de la pratique? Ne serait-ce pas aussi du sens commun? Il y a, il est vrai, une différence importante entre les deux cas. Les croyances théologiques ne sont pas inévitables, du moins dans l'état présent de notre culture. Il est possible d'être athée, et facile d'être agnostique. Mais l'inévitabilité, en elle-même, n'est pas un fondement de la certitude philosophique. Ainsi donc, ce point peut être négligé, et, à tous les autres égards, l'analogie semble parfaite. Quelque forme de Théisme a toujours prévalu depuis un temps immémorial, donnant une sensible satisfaction aux aspirations et aux sentiments de l'humanité. Vous n'attendez pas, avant de former vos opinions sur l'homme et sur la nature, que la philosophie ait résolu tous les doutes spéculatifs qu'elle a elle-même soulevés à leur égard. Pourquoi, alors, appliqueriez-vous à la religion une règle de rationalité que, avec l'approbation générale, vous rejetez, quand il s'agit de la science?

Or, je ne dis pas que ceci soit un mauvais conseil. Bien au contraire. Ce n'est pas non

plus nécessairement une mauvaise thèse. Mais ce n'est pas la thèse de ces conférences. Quel qu'en soit le mérite intrinsèque, elle a, à mon point de vue, le défaut d'impliquer une théorie de la connaissance, théorie modeste et sans prétention, certainement, mais théorie tout de même. Et par là, elle entre en concurrence avec toutes les autres théories de la connaissance, Absolutiste, Empirique, Pragmatique, Néo-Kantienne, Néo-Hégélienne, Réaliste, Néo-Réaliste, sans parler de la philosophie de la science du Professeur Mach, ni des spéculations fameuses de M. Bergson.

Or, je ne préconise pas de théorie de la connaissance; d'abord, parce que je n'en ai pas à préconiser; ensuite, parce que, dans ces conférences, je désire dogmatiser le moins que je pourrai sur les principes fondamentaux, et être constructif, plutôt que critique. Si vous me demandez comment il est possible d'être constructif sans commencer par établir des principes fondamentaux, et comment il est possible d'établir des principes fondamentaux sans commencer par être critique, je vous répondrai que c'est possible, à condition de partir de prémisses que les disputants acceptent de part et d'autre, sans avoir aucunement

besoin de s'entendre sur la validité théorique de ces prémisses, et c'est là la condition que je vais essayer de réaliser.

Et cette méthode ne mérite pas d'être condamnée comme indigne de l'attention de penseurs sérieux. Elle est provisoire, sans doute ; mais je ne la crois pas superficielle. Elle ne pourra jamais nous donner une métaphysique de l'univers, mais les créateurs de cette métaphysique, quand ils se présenteront, n'y trouveront pas un obstacle. De plus, elle tient compte des faits tels qu'ils sont. Une croyance de quelque sorte, religieuse ou irréligieuse, est une nécessité vitale pour tous, non un passe-temps spéculatif pour quelques-uns. Et la croyance pratique du petit nombre qui se livre à la spéculation offre une ressemblance singulière, et même suspecte, avec celle du grand nombre qui ne s'y livre pas. Tandis que ces rares penseurs qui ont consacré de profondes réflexions à la théorie de la connaissance, sont profondément divisés sur le point de savoir *pourquoi* il faut croire, ils s'accordent dans une large mesure, à l'égard de *ce qu'il faut* croire, avec cette multitude qui n'a jamais donné une pensée à la théorie de la connaissance. Ceci n'est-il pas un fait bien

digne, en lui-même, d'une étude plus attentive ? Ne pourrait-il pas nous conduire vers quelque solution approximative de nos perplexités présentes ? C'est à cette question que mes conférences essayeront de répondre.

Ma thèse ne serait-elle donc, en définitive, qu'un appel, porté devant l'opinion incompétente du grand nombre, du jugement éclairé rendu par le petit nombre des connaisseurs ? Aucunement. Le progrès, bien qu'il soit de peu d'utilité s'il ne se communique à la foule, puise sa force d'impulsion auprès d'un petit nombre d'esprits. C'est des labeurs patients de ces intelligences rares, qui possèdent l'originalité, le courage, la finesse et la sympathie, qu'il nous faut attendre l'élaboration graduelle d'une théorie de l'univers capable de satisfaire, dans toute la mesure que permettent les limitations de nos facultés, notre raison et notre conscience. Mais cette œuvre n'est pas encore accomplie. Et puisque, philosophes ou non, nous agissons tous d'après un code pratique de croyances fondamentales sur l'homme et la nature, puisque nous sommes également, d'une façon générale, d'accord sur la forme dans laquelle ces croyances expriment le mieux

l'état présent de la science, n'est-il pas légitime de nous demander si, sur la base qui nous est ainsi fournie, une mesure encore plus large d'harmonie pratique ne pourrait pas, en attendant, être raisonnablement fondée ? Il est vrai que le Théisme ne pourra jamais, par ces méthodes, acquérir une certitude supérieure aux croyances de la science ou du sens commun, ni indépendante de celles-ci. Mais, s'il peut acquérir cette certitude-là, les Théologiens s'en contenteront sans doute, bien que les philosophes, à fort bon droit, s'efforcent d'en atteindre une plus complète.

DEUXIÈME CONFÉRENCE

I

Donc, la thèse que je me propose de vous exposer, tout en empruntant sa matière à nos croyances de sens commun, n'est pas une thèse de sens commun. Elle n'étend pas à la théologie ces méthodes sans critique que nous acceptons, (presque tous sans protester), dans la sphère de nos occupations quotidiennes. Est-ce donc, pourriez-vous être tentés de demander, quelque nouvelle forme de la thèse, encore plus familière, qui s'inspire de l'idée de finalité? N'apportez-vous rien de mieux qu'un rajeunissement des traités de Paley et de Bridgwater? Et s'il en est ainsi, la vanité de toutes ces tentatives n'a-t-elle pas été démontrée d'avance : du côté de la philosophie sceptique par Hume, du côté de l'idéalisme par Kant et ses successeurs; du côté de l'empirisme par les agnostiques du XIXe siècle; du côté de la science par la théorie de la Sélection Naturelle? Est-ce

que la terminologie même de cette théorie, « le plan », « les fins », « l'arrangement » ménagés par « l'Architecte de l'Univers », ne nous pénètrent pas d'une sorte de lassitude ? Est-ce qu'elle ne représente pas la lie d'une apologétique éventée, le résidu épuisé de controverses presque oubliées ?

Pour ma part, je ne crois pas que la thèse qui s'inspire de l'idée de plan soit mauvaise, mais je la crois très limitée : limitée à l'égard de ses prémisses, limitée aussi à l'égard de ses conclusions. Il vaut peut-être la peine d'insister sur quelques-unes de ces limitations, ne fût-ce que pour définir plus clairement, par le contraste, ma propre position.

Pour commencer, il faut noter que, de l'étude de la nature inanimée seule, il est difficile, peut-être impossible, de conclure à un dessein. La pure existence des lois naturelles ne fournit pas, me semble-t-il, une base suffisante à cette thèse ; nous exigeons, en outre, que ces lois se liguent pour servir un but. Si l'univers, par exemple, était comme le vaste réservoir imperméable de quelque gaz simple, réservoir où rien ne restât en repos, mais où, en même temps, rien ne changeât, où, au milieu de l'agitation et de la bousculade

des atomes heurtés les uns contre les autres, rien de nouveau ne naquît jamais, rien de vieux ne mourût, nous pourrions trouver dans ce réservoir d'admirables exemples du fonctionnement des lois de la nature, mais aucune indication, autant qu'il me semble, de but ou de dessein. Notre cas n'est réellement pas bien meilleur si, au lieu de simplifier ainsi artificiellement la nature inanimée, nous la considérons dans toute sa concrète complexité. Même l'évolution cosmique du type spencérien ne fait pas notre affaire. Herbert Spencer, comme vous le savez, considérait l'histoire du monde comme une marche continue du simple au complexe, au cours de laquelle la vie, émergeant du sein de l'inanimé, forme un épisode qui se rattache harmonieusement à l'unité du drame évolutionniste. L'intrigue commence au premier chapitre, avec les nébuleuses diffuses; elle se dénoue au dernier avec l'organisation sociale de l'humanité. Malheureusement, l'épisode central, la transition de l'inanimé au vivant, n'a jamais été expliqué par l'auteur de la *Philosophie Synthétique*, et il faut que chacun de ses disciples comble cette lamentable lacune selon ses prédilections particulières. Quoi qu'il en soit,

pour l'instant, nous ne nous occupons que d'une partie de l'histoire, celle qui traite de l'évolution de la nature inanimée. Pouvons-nous y trouver la marque d'un dessein? Je ne le crois pas. En accordant, dans l'intérêt de la discussion, la validité de la physique spencérienne, en accordant que l'Univers matériel présente à nos yeux cette marche générale du simple au complexe, depuis la vague diffusion de la matière nébuleuse jusqu'aux mouvements équilibrés des soleils et de leurs satellites, cela suffira-t-il à nous faire croire à une intention? Nous ne le pourrions, il me semble, qu'à la condition de confondre évolution avec élaboration, et élaboration avec amélioration, et d'y introduire une idée savante de progrès, empruntée à la biologie ou à l'éthique, à la sociologie ou à la religion.

Mais nous n'avons aucunement le droit d'en agir de la sorte. En dehors de la vie et de la pensée, il n'y a pas de raison de considérer une forme de distribution de la matière comme supérieure à une autre. Un système solaire peut être plus intéressant que la nébuleuse d'où il est sorti. Il peut être plus beau. Mais s'il n'y a personne pour en démêler les lois complexes

ou pour en admirer les splendeurs, à quel égard est-il supérieur? Ses atomes constituants sont groupés d'une façon plus définie, les groupes se meuvent dans des orbites calculables; mais pourquoi le procès par lequel ces résultats ont été produits serait-il considéré comme différent d'un changement sans but, recouvrant une uniformité sans signification? Pourquoi ce type d'*évolution* suggérerait-il aucune idée de progrès? Et s'il ne le fait, comment peut-il attester un dessein?

Spencer lui-même n'était pas, évidemment, un avocat de l'idée de dessein à la manière de Paley, et je ne touche à ses théories cosmiques qu'à cause de leur optimisme inavoué, (cet optimisme toujours enclin à se dissimuler dans l'idée d'évolution), qui en fait un instrument particulièrement commode à ceux qui cherchent des traces de dessein dans la nature inanimée. Mais ajoutons encore deux touches au tableau de Spencer, et voyons ce que devient sa thèse.

J'ai déjà parlé de la grosse omission qui détruit la continuité de son histoire du monde, je veux dire l'omission d'une explication quelconque en ce qui concerne le passage du non vivant au vivant. J'aurai

à revenir là-dessus. Mais outre celle-ci, il y a chez lui deux autres omissions, l'une au commencement de son récit et l'autre à la fin, dont la portée à l'égard de l'idée de *dessein,* mérite un mot de commentaire en passant.

Si je comprends bien la question, une intelligence assez puissante, (disons, par exemple, le calculateur de Laplace), pourrait, par un procédé de rigoureuse déduction, exercée sur des principes physiques reconnus, reconstituer, en partant de l'état présent de l'Univers matériel, son état passé. Pourtant, s'il faisait remonter ses investigations jusqu'à une période assez éloignée, il trouverait un point où certains développements fondamentaux atteignent une limite théorique; et, bien qu'il nous faille croire que cet état de choses ait eu aussi des antécédents, une puissance de calcul infinie basée sur une connaissance infinie du présent ne pourrait pas, semble-t-il, nous renseigner sur ces antécédents.

Voilà pour le passé. Voyons maintenant l'avenir. Ici notre calculateur aurait meilleure réussite. A la différence de sa science historique, sa faculté prophétique ne viendrait pas se briser, impuissante, devant une barrière infranchissable. Il pourrait se

donner libre carrière à travers l'avenir illimité. Mais la perspective, quoique sans bornes, ne serait pas réjouissante. La plus légère teinte d'optimisme ne colorerait pas ses prévisions. Tout ce qui arriverait, bon ou mauvais, enlèverait quelque chose à la provision, sans cesse décroissante, de l'énergie active, jusqu'à ce qu'un moment vînt, où plus rien ne pût se produire et où l'univers, enchaîné dans l'éternelle immobilité glaciaire, fût désormais comme s'il n'était pas.

Nos idées sur l'évolution de la matière, ainsi corrigées et complétées, se prêtent-elles aisément aux théories qui s'inspirent de l'idée de dessein ? Je ne le crois pas. Il est vrai que, dans nos considérations rétrospectives, nous pouvons idéalement atteindre une limite qu'aucun calcul basé sur les lois physiques ne nous permettra de franchir, et que, là où font défaut les *causes secondes,* pour emprunter une expression d'un langage aboli, la Cause Première peut avec vraisemblance être invoquée ; mais si nous regardons vers l'avenir, au lieu de regarder derrière nous, le développement physique de la nature non seulement ne porte pas la marque d'un dessein, mais semble en proclamer

l'absence d'une manière éclatante. Un monde où toute énergie subit une inévitable dégradation, considéré en lui-même, se manifeste comme athéïstique par ce seul trait. La vie, la conscience, la pensée n'y peuvent même faire compensation, s'il faut qu'elles-mêmes soient condamnées à périr lorsque toutes les transformations de l'énergie seront épuisées.

Ce n'est pas, par conséquent, sur une vue d'ensemble de la nature que nous pouvons, dans l'état présent de la science, fonder la thèse du dessein intelligent. Et ce n'est pas, non plus, sur cette assise, qu'ont surtout construit ceux qui recourent à cette hypothèse. Ils ont toujours cherché les témoignages de l'existence d'un plan plutôt chez les vivants que dans la nature inanimée. C'est dans le complexe ajustement des différentes parties d'un organisme aux intérêts de l'ensemble, dans l'adaptation de cet ensemble à tout ce qui l'entoure, qu'ils trouvent les preuves dont ils ont besoin. Des arrangements qui imposent de cette façon irrésistible une idée de but, ne pourraient raisonnablement, pensent-ils, être attribués au hasard.

Cet argument possédait une immense autorité dans ce que l'on peut appeler, par

comparaison, l'enfance de la biologie. Cette autorité a-t-elle été affaiblie par le développement de la science? Oui et non. Si nous considérons les adaptations et les ajustements organiques en eux-mêmes, la découverte scientifique a infiniment accru le sentiment que nous avons de leur délicatesse raffinée et de leur complexité qui nous confond. Je pose en fait que, si la Théorie de la Sélection Naturelle n'avait pas été imaginée, rien n'aurait persuadé au genre humain que le monde organique se soit formé sans la direction d'une intelligence. Le hasard, quel que soit le sens de ce mot, n'aurait jamais été accepté comme explication. L'agnosticisme aurait été raillé comme une marque de sottise.

Darwin, ainsi que chacun sait, a changé tout cela. Mais quelle est la portée exacte, à cet égard, de l'œuvre de Darwin? C'est à juste titre qu'on le considère comme le plus grand parmi les fondateurs de la doctrine de l'évolution organique; mais il n'y a, dans l'idée pure et simple d'évolution organique, rien d'incompatible avec la finalité. Au contraire, cette conception suppose presque l'existence d'une idée directrice et offre la plus grande ressemblance avec celle d'un univers ordonné.

Pourquoi alors la Sélection Naturelle est-elle censée ébranler la Téléologie jusqu'en ses fondements?

La raison évidemment est celle-ci : bien que la Sélection ne rende pas la croyance en un dessein moins plausible, elle rend plus facile de croire à l'accident : et comme dessein et accident sont les deux termes réciproquement exclusifs entre lesquels la théorie du dessein nous demande de choisir, cela revient au même. Avant la grande découverte de Darwin, ceux qui niaient l'existence d'un Ordonnateur avaient du mal à rendre compte de l'aspect ordonné de la nature. Darwin, dans certaines limites, et à l'aide de certaines suppositions, leur a fourni une explication. Il a montré de quelle manière les organes les plus compliqués, et les plus appropriés à un but, s'ils sont utiles à l'espèce, peuvent se former graduellement par des variations fortuites, constamment soumises à un procès inconscient d'élimination et de triage. Posez l'existence d'organismes vivants, aussi rudimentaires qu'il vous plaira ; faites-les multiplier et varier suffisamment ; supposez leurs variations transmissibles par l'hérédité ; et alors, pourvu que vous leur accordiez le temps nécessaire,

tout le reste s'ensuivra. Ces conditions étant données, à l'aide de ces matériaux, l'aveugle causalité adaptera les moyens aux fins avec un luxe d'ingéniosité que non seulement nous ne saurions égaler, mais que nous commençons à peine à concevoir [1].

La théorie de la sélection détruit ainsi en grande partie la base sur laquelle reposait, il y a cent ans, la thèse du dessein intelligent. Que laisse-t-elle intact?

Elle laisse intact tout ce qui peut se déduire de l'existence des conditions par lesquelles l'évolution organique est possible : de la matière qui vit, qui multiplie, qui se transforme; du milieu qui possède la constitution merveilleusement complexe qu'il faut pour rendre ces développe-

[1] Comme j'aurai souvent à parler de sélection au cours de ces conférences, je dois faire remarquer qu'il ne m'incombe aucunement de peser les mérites comparatifs des théories évolutionnistes concurrentes. Il se peut que l'hypothèse des petites variations fortuites accumulées ou éliminées, selon qu'elles favorisent la survie ou la mettent en péril, apparaisse, à la lumière de recherches récentes, comme faible et peu satisfaisante. De mon point de vue, cela est sans importance. J'emploie le mot de sélection comme un terme commode pour désigner tout procès non rationnel, s'exerçant par le moyen de l'hérédité, qui imite avec succès la réalisation d'un dessein. La théorie de Darwin, qu'elle soit vraie ou fausse, est, dans tous les cas, la seule, à ce qu'il me semble, qui montre de quelle manière un tel résultat peut être obtenu, et l'on peut en emprunter la terminologie, sans s'exposer à être mal compris.

ments possibles. La sélection modifie peut-être ces conditions, mais elle n'a pu les créer. Elle peut modifier la manière dont la multiplication s'opère ; elle peut modifier les règles que suit la variabilité ; elle peut permettre aux espèces organisées d'adapter leurs organes à leur milieu, et, (dans d'étroites limites), leur milieu à leurs organes. Mais elle ne peut produire ni le milieu originel, ni la matière vivante originelle. Ce sont forcément les produits du hasard ou de la volonté ; et si c'est au hasard qu'ils sont dus, le hasard, il faut l'avouer, est grand. Jusqu'à quel point, nous ne pouvons le dire. Nous ne pouvons mesurer l'improbabilité de la production, par un agencement fortuit de molécules, d'une matière vivante, et non seulement d'une matière vivante, mais de la matière vivante qu'il faut pour que la sélection s'opère. C'est ici, vraiment, que le calculateur de Laplace pourrait nous rendre service. Mais supposons qu'il l'ait fait, supposons qu'il ait évalué les chances contraires à l'apparition accidentelle d'un protoplasme de la marque réclamée, comment faudra-t-il que nous mettions cette probabilité-là en balance avec son alternative supposée, le dessein intelligent ? Ici, je crois, le cal-

culateur de Laplace lui-même se déclarerait en défaut, car il ne se trouve à l'aise que dans un monde matériel gouverné par des lois mécaniques et physiques. Il n'a pas de principes qui lui permettent d'épuiser, par ses déductions, tout le contenu d'un monde renfermant d'autres éléments. Or, tel est le monde dont nous faisons partie.

Pour un philosophe grec, affirmer la matérialité du monde était chose permise. Celui-ci était à la recherche d'un principe universel. S'il le trouvait dans la matière, cela ne doit donner lieu ni à étonnement ni à critique. Après tout, la matière nous enveloppe de tous côtés ; nous y sommes plongés ; nous en dépendons en grande partie. Il semble bien qu'il n'y ait qu'un pas à franchir, un pas bien facile, pour trouver en elle l'essence de toutes choses.

Mais, à mon sentiment, nous connaissons, à présent, trop de choses sur la matière, pour être matérialistes. Les difficultés philosophiques qui s'opposent à l'acceptation d'un système matérialiste de l'univers sont notoires, du moins parmi les philosophes. Mais je n'en parlerai pas. C'est aux difficultés scientifiques que je pense, à celles qui ne peuvent manquer de se pré-

senter à nos esprits, quand nous réfléchissons sur la solution de continuité qu'implique l'apparition de la vie, et, plus évidemment encore, l'apparition du sentiment, à tels points particuliers de la longue chaîne des causes et des effets matériels. L'essence même de l'ordre physique des choses est de ne rien créer de nouveau. Le changement n'y entre que par une nouvelle distribution d'éléments qui restent invariables. Mais la sensibilité appartient au monde de la conscience, non au monde de la matière. C'est une nouvelle création, dont les équations qui expriment les phénomènes physiques ne peuvent rendre compte ; bien plus, qui faussent ces équations ; qui nous contraignent à dire que, avant une certaine date de l'histoire de l'univers, l'énergie sous une certaine forme se convertissait en la même quantité d'énergie sous une autre forme, et rien de plus ; que la matière, d'un certain lieu, était transportée à un autre lieu sans être affectée d'augmentation ni de diminution ; mais que, après cette date, les transformations de l'énergie et les mouvements de la matière furent quelquefois accompagnés d'*épiphénomènes* psychiques, qui en diffèrent en essence, qui sont incom-

mensurables avec eux en quantité, et qu'aucune équation ne peut traduire.

Babbage, désireux de montrer comment des miracles pouvaient parfois rompre *naturellement* la continuité des plus longues séquences, imagina une machine qui produisait des nombres, suivant une loi déterminée, pendant une période indéfinie, puis rompait cette uniformité par une seule exception, et revenait ensuite définitivement à son principe de fonctionnement. Mais les résultats obtenus par Babbage, bien que surprenants, résultaient entièrement de lois mathématiques et mécaniques connues. Leur irrégularité n'était qu'apparente. Le calculateur de Laplace les eût jugés non seulement nécessaires, mais évidents. Il en est tout autrement de l'apparition et de la disparition du sentiment, de la pensée, de la volonté, de la conscience en général, dans la série strictement déterminée des causes et des effets mécaniques. Ici, l'anomalie est réelle; la rupture de continuité ne s'explique par aucune des lois physiques, et ne peut véritablement se concilier avec ces lois. Ma préoccupation, en ce moment-ci, n'est pas de nier, ou d'affirmer, qu'à cette frontière conjecturale où la matière et l'esprit se joignent, le

cours uniforme des choses naturelles subit une déviation. Je n'avance pas, par exemple, que, si un état physiologique donné était exactement reproduit, l'état psychique qui s'y est trouvé originellement associé ne se répéterait pas également. C'est autre chose que je veux dire : à savoir que, dans un système physique strictement déterminé, régi par les seules lois de la matière et de l'énergie, on n'a jamais trouvé, et on ne pourra jamais trouver de place pour des états psychiques. Ils forment quelque chose de nouveau, dont l'intrusion dans le monde matériel ne peut faire l'objet d'un doute, mais dont la présence et la manière d'être ne peuvent recevoir d'explication en vertu des lois auxquelles le monde obéit.

C'est une difficulté très notoire, et je ne vois pas que l'avancement de la science ou de la philosophie nous aient rapprochés de sa solution. Mais vous songez peut-être à m'objecter : qu'est-ce que cela peut faire à la théorie du dessein intelligent ?

A tout le moins ceci : ceux qui se refusent à admettre la théorie du dessein intelligent, le font parce qu'ils croient l'histoire naturelle du monde au moins aussi intelligible sans cette théorie qu'avec elle. Cette

opinion est très communément associée avec une conception de l'univers selon laquelle les lois de la matière et de l'énergie suffisent à expliquer non seulement tout ce qui est, mais tout ce qui a été et tout ce qui sera. Si nous possédons ainsi une explication qui suffit à rendre compte des faits, pourquoi, (c'est la question qu'on nous pose), irions-nous nous égarer dans les domaines brumeux de la théologie ou de la métaphysique ?

Mais l'explication ne rend pas compte des faits, même si l'on accorde aux opposants de la théorie du dessein toutes les concessions que, pour ma part, je suis disposé à leur faire. Accordons que le monde inorganique, considéré en lui-même et pour lui-même, ne suggère pas l'idée d'un arrangement délibéré ; accordons que l'arrangement que le monde organique semble présenter indubitablement, puisse, en grande partie, être illusoire... Il y a encore un vaste résidu de faits qui répugnent complètement à une explication purement physique. Je ne discuterai pas si, dans ce résidu, il faut, ou s'il ne faut pas, faire entrer la vie. Il suffit que, sans le moindre doute, nous devions y faire entrer la sensation et tous les autres états de la

conscience. Il faut que nous les y fassions entrer, même s'ils ne sont pas autre chose que l'accompagnement passif de modifications matérielles. A plus forte raison devons-nous le faire, si nous admettons spéculativement la croyance, inévitable, à ce que je crois, que ces états de la conscience peuvent, dans certaines limites, donner eux-mêmes l'impulsion au mouvement et diriger l'énergie. Le choix, par conséquent, ne s'exerce pas entre deux explications de l'univers, dont chacune puisse être conçue comme suffisante. L'explication mécanique n'est pas suffisante. Elle manque doublement à nous procurer un principe valide pour remplacer le dessein intelligent. En premier lieu, elle nous demande de croire que l'extraordinaire combinaison de conditions matérielles réclamées par la vie organique est due au hasard. De plus, elle est forcée d'admettre que ces conditions matérielles sont insuffisantes, et qu'il faut de quelque manière les compléter. C'est-à-dire que nous devons commencer par accepter l'idée d'un accident infiniment peu probable, et après l'avoir acceptée, nous ne nous trouvons pas encore pourvus d'une explication. Que

dis-je? La position de cette théorie est encore pire, car les lois dont l'aveugle opération a provoqué cet accident infiniment improbable, sont, par hypothèse, des lois mécaniques ; et, bien que des lois mécaniques puissent rendre compte de nouvelles combinaisons des choses, elles ne peuvent expliquer la création de quelque chose : puisque, donc, la conscience est quelque chose de plus qu'une modification de quelque chose, sa cause doit être différente des causes mécaniques.

Il me semble donc, à moi, que la théorie de sens commun du dessein intelligent a conservé de la valeur. Mais si elle nous porte au delà des limites du matérialisme mécanique, il faut avouer qu'elle ne nous rapproche pas beaucoup d'une théologie religieuse. Elle ne s'accorde pas avec le Naturalisme; elle ne s'accorde pas avec l'Agnosticisme. Mais ses exigences se contenteraient de la foi la plus abstraite qui reconnût dans l'univers, ou dans une de ses parties, les marques d'un vouloir intelligent. Et, s'il est vrai que la plupart des esprits disposés à accepter cette forme appauvrie du Théisme voudront certainement aller plus loin, ce ne sera pas parce que l'irrésistible logique de cette théorie

les poussera en avant, mais parce que cette théorie aura commencé à leur frayer un chemin qu'ils étaient déjà désireux de suivre.

II

De même que les conclusions auxquelles j'aspire sont plus riches en conséquences que toutes celles que l'on peut tirer des seules marques d'une organisation dans la nature, de même la méthode qui y conduit est essentiellement différente. Tout d'abord elle n'est pas fondée sur des considérations tirées de la nature extérieure, mais de l'intelligence et de l'âme humaines. Elle insiste, non sur des organisations, des ajustements, et l'heureuse adaptation des moyens aux fins, mais sur le caractère de certains résultats atteints. Ce n'est pas une théorie découlant de l'idée de dessein, mais de l'idée de valeur. Pour exprimer avec plus de force cette différence je pourrais dire que c'est une théorie qui *tend* à établir l'existence d'un dessein. Il y a perte de valeur, (affirmé-je), si le dessein intelligent

fait défaut. La valeur de quoi, me direz-vous ? Je vous réponds : celle des plus précieuses croyances et des émotions qui y sont associées.

Nous sommes, sans doute, habitués à attacher une idée de valeur aux objets de notre croyance, plutôt qu'à notre croyance même. Une belle symphonie, une action héroïque, un bon dîner, un revenu assuré, ont une valeur que tout le monde reconnaît. Mais quelle valeur pouvons-nous attribuer à des croyances et à des jugements, sauf dans la mesure où ils nous servent de secours et d'instruments pour nous procurer des résultats auxquels nous attachons du prix?

Cette question, cependant, me paraît inspirée par une considération insuffisante du sujet. Nous sommes à la recherche d'une vue générale du Monde. C'est donc de croyances que nous avons besoin. La question qui fait l'objet de ces conférences est celle-ci : parmi les croyances dont l'ensemble constitue notre vue générale de l'Univers, faut-il ou ne faut-il pas que nous comprenions la croyance en Dieu? Et c'est toucher certainement à cette question que de se demander si l'élimination de cette croyance ne serait pas de nature à entraîner

une perte de valeur dans les autres éléments de notre foi, perte à laquelle nous ne sommes pas disposés à souscrire.

Mais, me demanderez-vous, comment cette perte est-elle provoquée ? Quel est le rapport qui lie la croyance en Dieu, à la croyance en la beauté, par exemple, ou en la bonté, ou en la loi naturelle ? Evidemment, ce rapport n'est pas, au sens ordinaire, un rapport logique. Des jugements éthiques, esthétiques, ou scientifiques, ne peuvent se déduire du Théisme, ni le Théisme en être déduit. Nous n'avons pas affaire à des prémisses et à des conclusions unies entre elles par un enchaînement formel de déductions. Comment, alors, définir notre méthode ?

Pour éclaircir ce point, il faut que j'appelle votre attention sur le double aspect que présentent en commun toutes les croyances, quel que soit l'objet auquel elles s'attachent. Toutes les croyances occupent une place, actuelle ou potentielle, dans une série cognitive. Toutes les croyances, également, occupent une place, connue ou inconnue, dans une série causale. Toutes les croyances, en tant qu'elles appartiennent à la première série, sont des éléments d'une ou de plusieurs collec-

tions de propositions interdépendantes. Elles sont ou conclusions, ou prémisses, ou l'un et l'autre à la fois. Toutes les croyances, en tant qu'elles se rattachent à la seconde série, sont des éléments de la succession temporelle d'événements interdépendants. Elles sont causes, ou effets, ou l'un et l'autre à la fois.

Il faut noter également que, tandis que des raisons peuvent faire, et font généralement partie des causes prochaines de croyance, et, de cette façon, jouent un rôle dans les deux séries, il est toujours possible de remonter la série causale jusqu'à un point où toute trace de rationalité disparaît, où nous nous trouvons en présence de conditions génératrices de croyances, (conditions sociales, physiologiques et physiques), qui, considérées en elles-mêmes, sont d'un caractère tout à fait irrationnel.

C'est sur ce dernier point que je désire particulièrement insister. Nous sommes tous très familiers avec l'origine équivoque de la plupart des croyances humaines. A vrai dire, c'est surtout chez autrui que ce fait nous frappe. Quand il s'agit de nous, nous nous appesantissons de préférence sur les causes de nos croyances qui sont en même temps des raisons. Mais dans l'étude

impartiale que nous faisons des opinions que nous ne partageons pas, nous percevons aisément l'insuffisance des raisons officiellement alléguées en leur faveur, et nous rendons compte que, bien souvent, même ces raisons insuffisantes n'ont qu'un lien nominal avec les convictions dont elles revendiquent la paternité légitime. Il faut, cependant, que nous fassions un pas de plus. Il faut que nous nous rendions compte que, dans toute hypothèse purement naturaliste, les éléments rationnels de la série causale gisent toujours à la surface. Creusez un peu, et vous ne les trouverez plus. Vous trouveriez aussi aisément la vie chez les minéraux au milieu desquels les plantes poussent leurs racines, que la raison dans les transformations physiologiques et physiques, auxquelles en dernier ressort il nous faut faire remonter l'origine de nos croyances les plus rigoureusement déduites.

Considérons, par exemple, un cas extrême : une proposition d'Euclide, si vous voulez. Nous avons ici affaire à une croyance logiquement déduite de prémisses bien assurées. C'est du moins ce que l'on se figurait avant que les mathématiciens fussent devenus si difficiles en

matière de preuves. Ne pouvons-nous pas dire que, dans ce cas, les éléments des deux séries sont, dans un certain sens, identiques, que toutes les causes de notre croyance en sont aussi les raisons ? Certainement nous ne subissons l'influence, ni des préjugés, ni du sentiment, ni de l'autorité. Ce n'est ni l'intérêt personnel ni l'esprit de parti qui nous induisent à croire, par exemple, que les trois angles du triangle sont égaux à deux angles droits. Notre pensée s'est-elle donc, dans ce cas, affranchie de la domination de conditions irrationnelles ? Notre croyance est-elle la fille de la raison sans tache ? Je vous répondrai : Non ! Bien que le raisonnement, en tant que raisonnement, soit, sans conteste, indépendant du temps, le procès logique au moyen duquel, en fait, notre conviction est formée, se déploie dans le temps, et, comme tous les procès psychologiques, est, de quelque manière, associé avec des modifications physiologiques qui se produisent dans le cerveau. Mais ces modifications font partie du courant général des phénomènes physiques, qui, en eux-mêmes, n'ont rien de rationnel. Remontez ce courant un peu plus haut et toute trace, non seulement d'intelligence,

mais de vie, vous échappe bientôt complètement et vous vous trouvez en présence de la matière inconsciente et de ses mouvements sans but. Ainsi, la déduction logique n'est rien de plus que la terminaison raisonnée d'un procès inconscient : grattez un raisonnement et vous découvrirez une cause.

Si l'on admet ceci, tout de suite se pose la question de savoir si nous pouvons considérer ces deux séries, ainsi intimement liées, comme séparables, quand nous estimons la valeur des croyances avec lesquelles elles sont toutes les deux associées. Est-il permis, est-il même possible, de ne pas tenir compte de la genèse de la connaissance, quand nous en considérons la validité ? L'origine des croyances ne concourt-elle pas à en déterminer la valeur ?

Dans beaucoup de cas, tout le monde le sait, elle y concourt. Un agnostique de distinction a fait une fois cette remarque, que, de nos jours, le Christianisme ne se réfute plus : il s'explique. Sans doute la différence entre ces deux opérations, à ses yeux, était de forme plutôt que d'essence. Ce qui a été une bonne fois expliqué n'a plus besoin, pensait-il, d'autre réfutation. Et certes, nous nous réjouissons tous

quand une croyance qui nous paraît, à nous, évidemment absurde, nous est cependant démontrée naturelle chez ceux qui la professent.

Mais prenons garde! Les croyances vraies sont des effets, non moins que les fausses. A cet égard, la magie et les mathématiques sont sur le même plan. L'une et l'autre demandent une explication scientifique; l'une et l'autre en sont susceptibles. Manifestement donc, il nous est impossible d'admettre que l'explication soit considérée comme une sorte de réfutation. Car, s'il en était ainsi, mieux la science réussirait dans sa tâche explicative, plus elle minerait ses propres principes. C est là la voie qui conduit au septicisme universel. C'est la radicale destruction de toutes les valeurs intellectuelles.

Mais ce ne sont pas les valeurs intellectuelles seulement qui nous préoccupent. Il y a des croyances, ainsi que je l'ai déjà dit, autour desquelles cristallisent des émotions complexes, esthétiques et éthiques, dont le rôle n'est pas peu important dans les régions élevées de notre vie. Sans les croyances, les émotions languiraient. Sans les émotions, les croyances per-

draient leur vertu. Bien qu'elles ne se commandent pas les unes les autres dans le monde de la logique, elles sont réciproquement nécessaires les unes aux autres dans le monde des valeurs. Ici, évidemment, il ne sera pas question d'un contraste entre la série logique et la série causale. Les émotions sont toujours des effets ; elles ne sont jamais des déductions. En ce qui les concerne, par conséquent, le rapport qui s'exerce entre la valeur et l'origine n'est pas obscurci par des considérations semblables à celles qui s'imposent à nous quand il s'agit de pures croyances, et nous aborderons de façon plus simple et plus directe le problème central de ces conférences, celui du rapport qui existe entre l'origine et la valeur. C'est cette partie de mon sujet, qui a trait aux problèmes soulevés par les émotions esthétiques et éthiques, qui occupera principalement mes deux premières conférences et, de même que dans la seconde partie de ma carrière, j'essayerai de démontrer que c'est détruire les valeurs rationnelles que de les fonder sur l'irrationnel, de même, ces jours-ci, je m'attacherai à démontrer que les valeurs émotionnelles associées à nos croyances sur le beau et le

bien, et nécessaires à celles-ci, doivent découler d'une origine plus pertinente que les aveugles transformations de l'énergie physique. Si je réussis dans cette tentative, j'aurai contribué à montrer que tout ce que nous considérons le plus précieux dans la vie, beauté, moralité, vérité scientifique, tout réclame un *dessein intelligent ;* et que c'est un dessein qui s'attache à un but bien plus profond, exprime une pensée bien plus féconde que tout autre que l'on pourrait déduire des plus ingénieux et délicats ajustements dont la vie organique nous offre le spectacle.

DEUXIÈME PARTIE

LES VALEURS ESTHÉTIQUES ET ÉTHIQUES

TROISIÈME CONFÉRENCE

L'ESTHÉTIQUE ET LE THÉISME

I

Je me donne pour tâche, dans cette conférence, d'étudier certaines croyances et émotions en rapport avec le beau, et de rechercher jusqu'à quel point leur valeur est affectée par l'idée que nous nous faisons de leur origine.

La pauvreté du langage, cependant, me gêne, pour définir avec quelque précision le domaine où doit s'exercer une pareille enquête. La beauté est l'attribut mal défini de certains objets, d'une catégorie elle-même mal déterminée et pour laquelle il n'existe pas de nom très commode. Nous pourrions peut-être dire que cette catégorie est constituée par les objets *qui possèdent un intérêt esthétique,* à condition de ne pas oublier que cette définition, dans l'application que je lui donne, embrasse des objets dont le degré d'excel-

lence est des plus variables, les petits comme les grands, l'insignifiant et le sublime : prestidigitation ou danse, littérature, art, beautés naturelles.

Il résulte de cette définition que, tandis que tous les objets doués de beauté possèdent un intérêt esthétique, il est beaucoup de choses possédant un intérêt esthétique, qui, dans le langage courant, ne recevraient pas cette appellation, de belles [1].

Tel serait, par exemple, le cas de certaines manifestations d'esprit, d'habileté consommée, de savoir. Ces manifestations peuvent, à proprement parler, exciter l'admiration. Mais « beauté » est un mot qu'il convient peut-être de réserver aux qualités qui sollicitent exclusivement les

[1] Je regrette vivement d'être obligé d'élargir l'acception ordinaire du mot esthétique, dans la mesure réclamée par la question traitée dans ce chapitre. J'ai eu des ennuis, à l'occasion d'un ouvrage précédent, pour avoir ainsi étendu le sens du mot « autorité ». Toutes mes explications, alors, ont paru impuissantes à prévenir des erreurs. J'ai peur qu'il n'en soit de même cette fois-ci.

Mais que faire ? Il me faut un mot qui traduise un concept d'importance essentielle pour les doctrines que je préconise. Où faut-il que j'aille le chercher ? S'il ne se trouve pas un tel mot dans le langage courant, il faut, ou bien que j'en invente un nouveau, ou que je modifie la signification familière d'un terme connu. Les deux méthodes ont leurs inconvénients; il faut pourtant se décider pour l'une ou pour l'autre. J'ai pris la seconde. Il ne me reste qu'à solliciter l'indulgence des lecteurs de ce livre qui eussent préféré que j'adoptasse la première.

formes les plus élevées de l'intérêt esthétique. C'est dans ce sens que je me propose de l'employer.

Or, quels sont les caractères qui distinguent les choses qui font l'objet d'un intérêt esthétique des choses intéressantes, en général ? J'en citerai deux.

Tout d'abord la valeur des premières dépend de la qualité intrinsèque des émotions qu'elles provoquent, et non de l'importance d'un but ultérieur quelconque qu'elles peuvent servir à réaliser. En second lieu, les émotions provoquées elles-mêmes, quelle qu'en soit la valeur, doivent être contemplatives. Elles ne doivent pas être mobiles d'action, ni tendre à une fin. Il faut qu'elles se suffisent à elles-mêmes et se renferment en elles-mêmes.

Assurément, je ne dis pas que les œuvres d'art soient inutiles. Une maison peut être belle, bien qu'elle soit en même temps commode. Une épée très délicatement damasquinée peut être un parfait engin de destruction. On peut même aller plus loin, et admettre que, de l'utilité sans ornement, peut se dégager un charme esthétique. L'exact ajustement et la commodité parfaitement réalisés sont, sans aucun doute, d'agréables objets de contemplation. Mais,

dans les deux premiers cas, la beauté est délibérément ajoutée à l'utilité, elle n'y est pas organiquement liée. Une maison mal proportionnée aurait pu remplir aussi bien sa destination; une épée commune aurait pu être également meurtrière. Dans le troisième exemple, cette union de l'utilité et de l'intérêt esthétique est organique, mais non voulue. D'après la nature même de ce cas, elle ne constitue pas une partie du but pour lequel le mécanisme a été imaginé.

De même, quand je dis que l'intérêt esthétique n'incite pas à l'action, je pense, bien entendu, à ceux qui jouissent de la beauté, non à ceux qui s'évertuent à en jouir, et encore moins aux personnes qui ont pour rôle de procurer aux autres cette satisfaction. Il est besoin, communément, d'un effort, conscient ou inconscient, pour être bon spectateur; on a toujours du mal à devenir bon artiste. Mais tout ceci ne fait pas réellement exception au principe. L'intérêt esthétique, une fois suscité, n'incite pas à l'action, et il est, à mon sentiment, de son essence de n'y pas inciter. Le spectateur le plus impressionnable ne se jettera pas entre Desdémone et Othello; et qu'il soit, ou non, véritable, que la tragédie nous purifie par « la pitié

et la terreur », la pitié ne nous poussera pas à un acte de dévouement et la terreur ne nous mettra pas en fuite.

II

Or, ces caractères des émotions et des croyances esthétiques soulèvent des problèmes d'un grand intérêt. Comment se sont-elles formées ? A quel enchaînement de causes sont-elles dues ? Quand il s'agit d'éthique, (pour anticiper sur une discussion qui occupera notre prochaine conférence), les premiers stades, du moins, paraissent dus à la sélection. On y trouve une incitation à l'action et à une action qui tend à assurer la survie. Mais quelle valeur, à l'égard de la survie, renferment les jugements et les sentiments esthétiques, à un degré quelconque de la culture ? Il est vrai que des actes que l'on représente quelquefois comme des formes primitives de création artistique jouent un rôle dans le drame des amours animales. Il y a des animaux qui dansent, d'autres qui chantent, d'autres qui croassent. Quel-

ques-uns déploient des couleurs, certains exhalent des odeurs. Des singes, semble-t-il, émettent des sons inarticulés, qui, selon Spencer, furent les humbles commencements, non seulement de la parole, mais de la musique. J'avoue que, en ce qui me concerne, ce genre d'explications laisse nos intérêts esthétiques tout à fait inexpliqués. Accordons, dans l'intérêt de la discussion, que si notre savoir était suffisant, nous pourrions suivre l'enchaînement historique ininterrompu des émotions musicales, depuis la satisfaction brute suscitée chez le singe femelle par le hurlement du mâle, jusqu'aux jouissances délicates du musicien moderne. Cela nous rapprocherait-il de la solution du problème de la causation esthétique? J'en doute. Et, certainement, nous n'arriverions pas, par là, à accoupler le développement de notre sensibilité à l'égard du beau, avec la marche générale de l'évolution organique. Avant d'y réussir d'une façon satisfaisante, il faudrait montrer, non pas simplement que les goûts des singes anthropoïdes sont utiles aux singes anthropoïdes, mais que les goûts des hommes sont utiles aux hommes, et en particulier que les goûts des hommes civilisés sont utiles aux hommes civilisés.

Encore cela même ne serait-il pas suffisant, si cette utilité ne se traduisait d'une façon exacte en formules applicables à la survie. Il faudrait, dans d'autres termes, montrer que des communautés riches du génie qui crée la beauté, et de la sensibilité qui en jouit, seront, *par cela même,* plus aptes à reproduire, et plus capables de se défendre, que leurs voisines moins bien douées. Or, je ne sache pas que, jusqu'à présent, on ait jamais tenté sérieusement d'établir une semblable doctrine.

Mais, s'il en est ainsi, notre sensibilité esthétique doit être considérée, du point de vue naturaliste, comme l'œuvre du hasard. Elle ne rentre pas dans le *quasi-dessein* que nous attribuons à la sélection; c'est un accident inexpliqué du procès d'évolution. Cette conclusion s'accorde mal avec l'importance que l'homme civilisé leur assigne dans son système de valeurs. Sur ce point, à tout le moins, règne une singulière unanimité. Quelles que soient les différences d'opinion qui se font jour, sur ce qu'il faut admirer, tout le monde est d'avis qu'il faut admirer quelque chose. Pour autant que l'on diffère sur les bienfaits que l'on doit à la beauté, tout le monde accorde que ces bienfaits sont grands.

Le pessimiste trouve dans l'art l'adoucissement unique des misères humaines. Une certaine catégorie d'agnostiques le considère comme une manière de religion sans dogmes. Ils adorent le beau, et rien de plus, et en attendent toutes les consolations du sentiment religieux, sans l'oppression de la croyance religieuse. Ceux-là mêmes qui refusent à l'art et à la littérature une place aussi haute, sont tout prêts à les louer sans réserve. Ils regardent l'étude désintéressée des belles œuvres comme un très puissant agent de civilisation ; ils en préconisent la vertu dans d'innombrables discours ; la délicatesse du jugement esthétique est, à leurs yeux, le plus sûr témoignage d'une bonne culture, comme la jouissance de la beauté artistique en est la plus haute récompense.

Le cas est, en apparence, mais non en réalité, différent, quand nous passons de la beauté à des objets esthétiques d'intérêt secondaire, tels qu'un roman populaire, une chanson de music-hall, un jeu de plein air (comme spectacle), le cinématographe, et ainsi de suite. Personne à vrai dire n'accorde de grands éloges à ces moyens de distraction, mais la foule en raffole. La place qu'ils ont prise dans la vie de la

communauté dépasse toute prévision. A mesure que les déplacements deviendront plus faciles et les loisirs plus grands, cette place s'élargira encore. Cela peut être une bonne ou une mauvaise chose, mais personne ne niera que cela ait de l'importance. Quel paradoxe ! Les théories de sélection ont été imaginées pour expliquer les structures complexes et les merveilleux ajustements du monde organique sans supposer inutilement un dessein intelligent. Nous les jugerions bien faibles, si elles expliquaient la formation de certains organes par des opérations tout à fait inapplicables à d'autres, si elles nous montraient, par exemple, comment l'œil s'est développé, mais faisaient appel à quelque principe tout à fait différent, (par exemple une création spéciale), lorsqu'elles traiteraient de l'oreille, ou si elles enseignaient que le nez doit être regardé comme un accident d'évolution inexplicable à la lumière des principes généraux. Au cas où le fait qui réclame une explication serait de faible importance biologique, cette dernière hypothèse ne semblerait peut-être pas surprenante. Le sélectionniste le plus convaincu n'est pas obligé de supposer que la sélection élimine tout ce qui ne tend pas

à assurer la survie. Des variations inutiles peuvent y échapper, si elles sont sans danger. Même des variations nuisibles peuvent échapper à l'élimination, si elles sont liées à d'autres variations si avantageuses que leur effet réuni soit, somme toute, favorable. Mais est-ce le cas de l'esthétique ? Devons-nous considérer comme une bagatelle la faculté qui nous permet de jouir de la beauté et de la créer? Pouvons-nous nous contenter d'une conception du monde qui assigne à ces produits fortuits de la matière et du mouvement une si grande valeur, si on la mesure à l'échelle de la culture, et une valeur insignifiante, si on la rapporte à la survie de l'espèce ? Si le dessein intelligent peut toujours être invoqué quand la sélection fait défaut, et quand le hasard semble improbable, on peut sûrement l'invoquer ici.

III

Ces observations sont applicables, à divers degrés, à tout l'ensemble de nos intérêts esthétiques, qu'ils soient suscités

par des objets que nous jugeons relativement trivials, ou par des objets dont la rareté et la beauté soient incontestables.

Mais, tandis que ni les uns ni les autres n'entrent aisément dans un cadre purement naturaliste, ce sont seulement les derniers qui, en vertu de leur qualité intrinsèque, exigent d'être rapportés à une origine plus lointaine et plus haute que le monde de la perception. Nous sommes donc, ici, en présence d'une nouvelle question. Jusqu'à présent, notre préoccupation était de savoir si ce qui est d'une valeur certaine peut, d'une façon plausible, être attribué au hasard. Maintenant, nous nous demanderons si ce qui a été rapporté au hasard peut, après cela, conserver sa valeur. De ces questions, la première est apparentée à la théorie ordinaire du dessein intelligent. C'est de la seconde que nous nous occuperons surtout, au cours de ces conférences.

Peut-être nous semblera-t-il qu'une réponse affirmative y ait déjà été faite, d'une façon implicite. Le fait d'admettre que le second problème, seul, touche aux plus hautes valeurs de l'ordre esthétique, peut vous faire supposer que toute cette enquête est vaine. Et il est impossible de le nier. Personne ne supposera que, lorsque

nous regardons, par exemple, un acrobate, il soit de la moindre importance que nous ayons de l'univers telle ou telle conception. Nos croyances et nos incroyances sur l'Ordre Cosmique ne modifieraient, ni en quantité, ni en qualité, la satisfaction que nous tirons du spectacle de sa grâce et de son agilité. A quel degré de l'échelle esthétique atteindrons-nous donc la hauteur où les valeurs commencent à exiger des postulats métaphysiques ou théologiques? Est-ce le degré où la beauté commence? S'il en est ainsi, qui déterminera ce degré, et en vertu de quelle autorité?

Evidemment nous sommes ici sur un terrain difficile et délicat. Sur les questions de goût règne, comme chacun sait, la plus vaste diversité d'opinions. Du reste, si nous envisageons nos sensibilités esthétiques comme des épaves de hasard abandonnées en nous par le flux et le reflux de l'évolution, il ne peut guère en être autrement. S'il n'existe, pour ainsi dire, pas de limites de déviation imposées par la sélection; si, du point de vue de la survie, un goût en vaut un autre, ce n'est pas tant la diversité des goûts qui serait de nature à nous surprendre, mais bien plutôt leur ressemblance.

A vrai dire, ces accords, bien des fois, n'ont pas des racines esthétiques profondes. Ils ne traduisent pas de vifs entraînements ou de vives répugnances spécifiques, partagées par tous les hommes qui participent à un certain degré de culture, mais plutôt des tendances vers l'accord, (ainsi que je les ai appelées ailleurs), qui gouvernent notre rituel social, rendant par là la vie sociale possible. Nous nous moquons de la *mode*, qui, par une contrainte insensible, réussit à faire adopter, simultanément, à la foule des hommes, mêmes vêtements, mêmes pièces de théâtre, même peinture, même architecture, même musique, et mêmes beautés naturelles. Nous sourions du zèle obséquieux avec lequel certaines gens s'évertuent à admirer ce que les prophètes du moment leur garantissent admirable. Mais, tout en reconnaissant, comme c'est, je crois, exact, que ces prophètes ne sont en possession d'aucune autorité exclusive, et ne sont pas non plus en situation de nous montrer la mesure-étalon du goût, il faut avouer aussi que s'il n'y avait pas dans l'art des orthodoxies, si les hérésies elles-mêmes étaient inorganisées, si chacun fondait sa pratique esthétique sur une considération trop respectueuse de ses

propres humeurs et de ses fantaisies, le monde où nous sommes serait encore plus désagréable qu'il ne l'est.

Quoi qu'il en soit de ce qui précède, il est clair que cette seconde partie de mon raisonnement qui n'est pas fondée, comme la première, sur une vue objective du rôle joué, dans les affaires humaines, par la sensibilité esthétique générale, trouve des difficultés spéciales à surmonter. Car elle repose sur l'existence d'émotions d'un ordre élevé, dont la manifestation est rare chez tous les hommes, inconnue à beaucoup, provoquée dans différents esprits par des objets différents. Comment établir, avec sûreté, des conclusions sur des fondations à la fois si fragiles et si mobiles ?

Je reconnais que les valeurs dont je m'occupe, en cette partie de ma théorie, ne sont pas des valeurs pour tout le monde. Cependant tout le monde, je pense, sera disposé à faire quelques pas à ma suite dans la voie où je m'engage. On voudra bien reconnaître que, dans l'art, l'origine et la valeur ne peuvent être tenues pour indépendantes l'une de l'autre. On voudra bien m'accorder que, pour jouir de la poésie et de la peinture, il faut avoir au moins l'idée vague de l'existence d'un poète derrière le

poème, et d'un peintre derrière le tableau. Si, par quelque procédé inimaginable, de belles œuvres pouvaient être produites mécaniquement, comme des arabesques colorées sont produites par le kaléidoscope, nous les jugerions sans doute belles jusqu'au moment où l'on nous dirait comment elles ont été faites ; après quoi nous nous contenterions de les qualifier d'ingénieuses. Et la raison de cette façon de juger n'est pas, je crois, notre incapacité d'estimer les œuvres d'art selon ce qu'elles sont *en elles-mêmes,* ni un besoin invincible, que nous éprouverions, d'étayer nos opinions par des considérations étrangères et inapplicables, mais, plutôt, parce qu'une œuvre d'art réclame un artiste, non seulement selon la loi de causation naturelle, mais dans l'ordre de la nécessité esthétique. Elle renferme un message qui serait sans valeur pour le destinataire, s'il n'était compris par l'envoyeur. Il faut que ce soit l'expression de quelque chose.

De telles façons de parler, à vrai dire, prêtent à de fausses interprétations. Je m'empresse donc d'ajouter que, par un message expressif, je ne veux pas dire un message qui puisse s'exprimer par des mots. Une œuvre d'art ne peut jamais être

transférée, du moyen d'expression par lequel elle s'est réalisée, à un moyen différent; passer, par exemple, du marbre à la musique. Même quand ce sont des mots que l'on a employés, la traduction parfaite en est impossible. Un poète peut paraphraser, dans une langue différente, l'œuvre d'un autre poète, et produire ainsi une nouvelle œuvre d'art. Mais, d'aussi près que celle-ci suive l'original, elle n'y sera jamais identique. D'autre part, si le moyen employé est, par exemple, la couleur, ou le son ou la pierre, l'œuvre d'art ne peut aucunement se traduire par des mots. Elle peut se décrire, et la description être plus belle que l'original. Cependant, elle ne saurait en tenir lieu. Car chaque œuvre d'art est unique, et la signification n'en peut être rendue de deux manières différentes. Mais faut-il, pour cela, dire qu'elle n'a pas de sens? Parce que le message qu'elle contient n'est pas susceptible d'être traduit, elle ne contiendrait aucun message? Poser de telles questions, c'est les résoudre.

Cependant, bien des personnes qui consentiront à me suivre jusqu'à ce point, refuseront de m'accompagner plus loin. Elles m'accorderont qu'une œuvre d'art doit avoir été produite par le génie, et non, comme

dans mon premier exemple, par le hasard ou par un procédé mécanique. Mais, de savoir si c'est, en dernier ressort, le hasard ou le procédé mécanique qui aient créé le génie, c'est une question que, du point de vue esthétique, ils jugeraient dénuée de toute importance. Il faut à la musique et à la poésie une origine personnelle, mais le musicien et le poète peuvent venir d'où ils voudront.

Et, peut être, dans un très grand nombre de cas, mes contradicteurs ont-ils raison; mais pas toujours, pas quand il s'agit des œuvres les plus hautes. Quiconque voudra faire l'épreuve de ce sentiment, n'aura qu'à se rappeler les trop rares instants où la beauté lui a procuré de ces jouissances qui atteignent à l'extrême limite de notre faculté de sentir, alors que, non seulement les petits détails de la vie, mais les petits détails de l'art, ses habiletés techniques, ses contingences historiques, disparaissaient absorbées dans l'éclat d'une inoubliable vision. Qu'on me dise alors si, en assignant un tel résultat à des causes inconscientes, ou à l'œuvre d'un artiste créé et complètement dominé par des causes inconscientes, on n'en détruirait pas en grande partie la valeur.

A l'appel qui lui serait ainsi adressé, un contradicteur n'aurait pas de peine à opposer des objections. Il pourrait dire, par exemple, que, sous l'influence des émotions que j'ai décrites, personne ne se fatiguera la cervelle à des problèmes de cosmologie; que la pensée sera noyée dans le sentiment; l'esprit spéculatif étouffé. Mais bien que cela soit vrai, ce n'est pas complètement vrai. De même qu'aucune douleur, je crois, n'est assez vive pour exclure toute réflexion à l'égard de sa durée probable, aucun ravissement n'absorbe assez nos facultés pour exclure toute réflexion, à l'égard de sa source probable. J'accorde que, dans de pareils moments, on ne philosophe pas, on n'analyse pas un problème, en le retournant sur toutes ses faces, et en en considérant tous ses aspects, avec une calme curiosité. Néanmoins, chez les personnes habituées à réfléchir, la réflexion n'est jamais totalement étouffée par le sentiment, non plus que le sentiment ne peut manquer, à la longue, de subir l'influence de la réflexion.

De même, on pourrait me dire que ces moments sont trop rares dans la vie d'un homme pour justifier les généralisations même les plus modestes, sans parler de

généralisations qui embrassent l'univers. Mais cette objection me paraît reposer sur une confusion. Il faut se rappeler que la théorie dérivée des valeurs esthétiques n'est pas le fruit de l'induction scientifique ou de la déduction logique. Il ne se pose pas, ici, une question de vérité ou de fausseté, ni même de bon goût ou de mauvais goût. Nous ne nous efforçons pas à isoler ce qui est essentiel à la beauté, au moyen d'expériences bien conçues ; et nous ne nous préoccupons pas, non plus, de la détermination psycho-physique de la relation normale entre l'excitation et la sensation. Si on nous allègue que, dans un exemple particulier, la force de l'émotion esthétique dépasse de beaucoup l'intérêt de ce qui en fait l'objet, de telle sorte que les règles de la saine critique exigent que la valeur en soit diminuée, nous n'avons que faire de le contester. Nous ne traitons pas des règles de la saine critique ; bien qu'il me soit permis de faire observer, en passant, que, si elles abaissent les valeurs émotionnelles, d'un côté, sans les relever, de l'autre, le bon goût devient un luxe assez coûteux. Mes visées sont différentes. Je ne m'adresse pas à tous les hommes, mais seulement à quelques-uns, à ceux-là, (et à ceux-là seu-

lement), qui, lorsqu'ils abordent le problème d'un esprit réfléchi, éprouvent le sentiment profond de l'incompatibilité qui existe entre les sentiments que nous inspire le beau, et une explication matérialiste de leur origine.

L'individualisme extrême de ce point de vue peut répugner à beaucoup de personnes. Les émotions d'un instant passager, me diront celles-ci, peuvent-elles être considérées comme propres à nous guider à travers les mystères de l'univers, simplement parce qu'elles sont assez puissantes pour triompher de notre froid jugement? Et, s'il en est ainsi, jusqu'où cette méthode d'investigation métaphysique doit-elle être poussée? Faut-il, par exemple, que nous attachions une valeur transcendantale aux sentiments d'un homme amoureux? Il y a évidemment, entre les deux cas, une ressemblance proche, quoique certainement imparfaite. Il est vrai que l'amour a sa racine dans un appétit, et que cet appétit a une vertu de survie que, pour moi, je ne puis découvrir dans les émotions purement contemplatives. Mais l'amour romanesque va bien au delà de ce que demande l'espèce. De ce point de vue, il est aussi inutile que l'émotion esthétique

elle-même. Et, de même que l'émotion esthétique profonde, il se contente rarement de ce qui est défini, limité, immédiat. Il fait continuellement effort vers un infini irréalisé. Il ne peut s'en tenir à la prose de la vie positive. Il voit des visions, et rêve des rêves, qui, à un monde indifférent, apparaissent comme d'aimables folies. Est-ce de telles sources, des illusions de l'amour, des enthousiasmes de l'ignorance, que nous prétendons tirer de quoi compléter la vue générale de l'univers qui nous est fournie par la saine raison et l'observation scientifique ?

Pourquoi pas, cependant ? Nous avons là des valeurs que, par hypothèse, nous aurions regret à perdre. Ni l'observation scientifique, ni la saine raison ne peuvent nous les conserver. Il nous est assurément permis de nous demander avec quoi nous les conserverons. Et si le Naturalisme s'oppose à leur préservation, il faut au moins prendre note de ce fait.

A vrai dire ces sentiments exaltés connaissent de pires ennemis que le Naturalisme. Quand l'amoureux passionné sera descendu au niveau d'un bon mari, et quand l'adorateur de la beauté, refroidi, se sera transformé en judicieux critique, le sou-

venir de leurs anciens ravissements ne leur inspirera plus, sans doute, qu'un dédain avisé. Dans cette occurrence, il n'y aura plus pour eux de valeurs à conserver : « J'étais jeune, j'étais naïf; j'ai fait une sottise, et tout est dit », penseront-ils. Mais il est une sagesse plus haute. Sans laisser de profiter des nécessaires enseignements de l'expérience, ils comprendront, peut-être, que ces émotions leur ont, pour un moment, procuré la vision authentique d'un monde plus lumineux, mais non moins réel que celui où, chaque jour, leurs pas retracent le même chemin monotone. Si telle est leur pensée, ils leur reconnaîtront une valeur indépendante de leur cause immédiate, une valeur qui ne peut être conservée dans un encadrement purement naturaliste [1].

Cette doctrine peut paraître trop mystique pour s'accorder avec la teneur générale de ces conférences. Je me hâterai donc d'ajouter que les impressions ordinaires et quotidiennes que nous fait éprouver la beauté, semblent nous conduire dans la même voie que ces émotions plus rares et plus fortes. Il est évidemment certain que, même au sujet des premières, nous ne saurions généraliser comme nous le ferions, par

[1] Cf. Platon : *Phèdre*.

exemple, sur le monde extérieur. J'entends par là que nous ne pouvons poser en fait qu'il est une vaste masse d'émotions esthétiques que toutes les personnes normalement douées possèdent en commun. Il y a toujours, dans ce que nous fait éprouver la beauté, quelque chose qui ne peut se définir ni se communiquer, dont on ne peut offrir ni recevoir participation. Beaucoup de personnes normales n'éprouvent pas ces impressions, ou ne les éprouvent que dans une mesure insignifiante. Leurs goûts esthétiques peuvent être grands, mais ils sont placés à un niveau d'intensité inférieur. Ils n'ont réellement pas souci de la beauté. De même, il en est beaucoup qui ont ce souci, et l'ont très vivement, mais qui répudieraient totalement une doctrine qui prétend rattacher d'aucune manière les plus hautes valeurs esthétiques à une vue spiritualiste de l'univers. Que l'art le plus élevé ait été, dans une si large mesure, créé pour le service de la religion, c'est là un fait qu'ils refuseraient de considérer comme pertinent.

Ils nous rappelleraient qu'un grand poète, au moins, a été un passionné matérialiste, que beaucoup ont été des pessimistes, beaucoup des athées ; que beaucoup

se sont constitués en état de rébellion violente contre la religion de leur temps et de leur pays. Nous ne pouvons, à leur sujet, alléguer que leurs opinions ont fait du tort à leur art, car il nous est impossible d'imaginer à quoi leur art eût ressemblé, si leurs opinions avaient été différentes. Nous ne pouvons dire, non plus, que ceux de leurs lecteurs qui partageaient leurs opinions devenaient, par le fait même, moins capables d'apprécier leur art. Ce serait un paradoxe trop violent. Mais alors, me diront mes contradicteurs, comment ces faits peuvent-ils s'accorder avec les vues que vous préconisez ?

Il est probable qu'ils ne le peuvent pas. Nous nous trouvons en présence d'une différence de tempérament qu'il y a lieu de croire irréductible. Pourtant, la contrariété peut se trouver souvent moins grande qu'il ne semble tout d'abord. Dans le cas que je citais tout à l'heure, je présumais qu'une forte émotion esthétique entraîne avec elle, et à la minute même où elle se fait directement sentir dans sa vivacité, et, plus encore, lorsque, dans des moments de réflexion, le souvenir en revient à l'esprit, la recherche d'une cause émotionnellement adéquate à son effet. En d'autres termes, je

présumais que cet état de sentiment suggérait à la conscience la question suivante : « D'où vient ceci ? de la matière ou de l'esprit ? » et qu'il exigeait cette réponse : « Si ceci ne vient pas de l'esprit, c'est bien peu de chose ; ou ce n'est rien. »

Mais, dans bien des cas, cette réponse ne se fait pas entendre, parce que la question n'a pas été posée ; ou parce que, posée, elle a été mal comprise. Il y a beaucoup de raisons pour qu'elle ne soit pas posée, et beaucoup pour qu'elle soit mal comprise.

Car il est, à cet égard, deux choses qu'il importe de se rappeler. La première, c'est que le matérialisme n'a jamais été la foi prépondérante chez les amoureux du beau. La seconde, c'est que, en dépit du manque fondamental de pertinence dont sont frappées, à ce que je soutiens, les théories qui font remonter l'ultime origine de la beauté exclusivement à des causes dépourvues de pensée, de sentiment et de volonté, ces théories ne renferment pas de contradiction, et, par là, ceux qui les professent échappent au reproche d'inconsistance. Il n'y a, en conséquence, dans l'ordinaire routine de la critique artistique, presque rien qui incite à soulever la question que nous discutons en ce moment-ci.

Un critique qui examine un tout artistique, tableau, poème, symphonie, s'évertue à détacher les éléments qui contribuent à l'effet total de l'œuvre ; il en étudie le caractère, la valeur, les relations mutuelles. Mais c'est seulement quand nous cessons d'analyser, quand nous contemplons, directement ou par le souvenir, l'ensemble *en tant qu'ensemble*, que le problème de l'origine se pose. Encore ne se pose-t-il pas nécessairement, même alors, sous une forme explicite. Il peut affecter la forme d'une aspiration inassouvie vers une réalité spirituelle, entrevue au delà des perceptions sensorielles, ou de la confiance, vaguement éprouvée, que la réalité spirituelle se trouve là, présente. Mais, ni dans l'un, ni dans l'autre cas, ne s'est-il formulé par une question précise, exigeant une réponse précise.

Ainsi, tout en étant disposé à admettre qu'il est un grand nombre de personnes chez qui la jouissance procurée par la beauté est tout à fait indépendante d'une vue générale de l'univers, je suis également convaincu qu'il en est quelques-unes qui se rangent dans cette catégorie, parce qu'elles n'ont jamais mis leur propre opinion à l'épreuve. Il se peut qu'elles n'aient

consacré que peu de réflexion aux questions de théologie ou de métaphysique. Ce sont peut-être des panthéistes, à la manière de Shelley, ou des pessimistes, à la manière de Schopenhauer. Peut-être encore, professent-elles l'une ou l'autre des théosophies que l'Occident accepte comme l'expression de la sagesse ésotérique de l'Orient. Dans tous les cas, elles n'ont pas de goût pour l'orthodoxie, ni pour ce qu'elles considèrent comme orthodoxe. Un amoureux de la beauté qui appartient à quelqu'une de ces catégories de personnes, si l'on vient à lui demander s'il rattache à sa croyance sa façon de juger les valeurs esthétiques, pourra aisément se méprendre sur la signification exacte de la question, et la réponse négative qu'il y fera sera sans importance. Que la question soit donc formulée dans des termes différents. Qu'on lui demande si la beauté ne perdrait pas de sa valeur, pour lui, au cas où ses vues générales sur l'univers l'obligeraient à la tenir pour un accident fortuit; si les jouissances esthétiques qui lui semblent les plus délicates, ne seraient pas un peu amorties, si la réflexion les lui montrait aussi vaines, aussi passagères, quoique moins utiles, que les moins nobles plaisirs des sens.

S'il répond que non, il n'y a rien à ajouter. Cette conférence ne s'adresse pas à lui. Mais je crois qu'ils sont nombreux, ceux à qui cette solution paraîtrait d'une insuffisance profonde ; et ces derniers, du moins, ne peuvent guère nier que les valeurs esthétiques ne dépendent, en partie, d'une conception spiritualiste du monde où nous vivons.

IV

Jusqu'à présent, je ne me suis attaché qu'à considérer l'art, et la beauté exprimée par l'art. Mais il y a deux sortes d'objets d'intérêt esthétique qui, sans se rattacher à l'art, au sens ordinaire de cette expression, ont une telle importance, que je ne puis terminer cette conférence sans en dire quelques mots.

Le premier est la beauté naturelle. Hegel, si je le comprends bien, l'excluait complètement du domaine de l'esthétique. Pour lui, la chose importante, c'était l'Esprit — l'Idée, — s'exprimant dans l'art ; et puisque la nature n'est pas l'esprit, ni la beauté

naturelle, l'art, cette exclusion était logique. Pour moi, d'autre part, ce qui domine c'est le sentiment éveillé par la contemplation ; et, particulièrement, le sentiment à son plus haut degré de qualité, et d'intensité. La beauté naturelle, en conséquence, ne saurait être dédaignée, puisqu'il n'y a pas de sentiments d'une qualité plus haute, ni de plus vive intensité, que ceux éveillés par la contemplation des beautés de la nature.

Il est clair, cependant, qu'il y a, même de mon point de vue, une grande différence entre la beauté dans l'art et la beauté dans la nature. En effet, lorsqu'il s'agit de la nature, il n'y a pas d'artiste ; or, je faisais remarquer précisément, tout à l'heure, « qu'une œuvre d'art exige un artiste, non pas seulement dans l'ordre de la causation naturelle, mais aussi dans l'ordre de la nécessité esthétique. Elle contient un message qui serait sans valeur pour le destinataire, s'il n'était compris de celui qui l'envoie. Il faut qu'elle soit significative. »

Allons-nous donc poser une règle pour la beauté artistique, et une règle différente pour la beauté naturelle ? Faut-il que la première soit l'expression de quelque chose, mais non la seconde ? Un esprit

créateur est-il nécessaire, dans un cas, et superflu dans l'autre ? Et si, quand il s'agit de beauté naturelle, cet esprit est nécessaire, où pourrait-on le trouver ? Dans l'hypothèse naturaliste, on ne pourra le trouver nulle part. La magnificence des montagnes et des plaines, du soleil et de la tempête devra être jugée de même nature que le dessin kaléidoscopique dont je vous parlais tout à l'heure, avec cette seule différence que le kaléidoscope a été fait pour produire un dessin, (non pas d'ailleurs tel dessin de préférence à tout autre), tandis que la nature n'a fait l'objet d'aucune espèce d'intention, et ne nous donne ses dessins que par accident.

Je ne sais pas si vous jugerez que ces dispositions esthétiques de notre esprit soient favorisées, ou, au contraire, gênées, par leur mise en contact avec notre connaissance scientifique des réalités naturelles. Le monde qui éveille nos émotions esthétiques est le monde des sens, le monde tel qu'il se présente à nos regards. Ce n'est pas celui que la science veut nous faire concevoir. Ce dernier n'est guère fait pour nous procurer les jouissances esthétiques auxquelles nous sommes habitués, bien que, cependant, le

spectacle de rapports compliqués réduits à l'unité d'une loi, soit de nature à nous causer un plaisir intellectuel qui se rattache aux émotions esthétiques. Malgré tout, personne, je crois, ne soutiendra que la masse et le mouvement, considérés d'une façon abstraite, ni aucun arrangement concret d'atomes mouvants, ou d'ondulations de l'éther, procurent à l'esprit qui les imagine la sensation de quelque chose de beau, ni qu'ils présenteraient un beau spectacle, si notre œil pouvait les apercevoir. Nous avons la mauvaise habitude de dire que la science ne s'occupe que de *phénomènes*. Si par phénomènes on veut entendre ce qui est apparent, c'est à l'esthétique, plutôt qu'à la science, que, d'après le principe du Jugement de Salomon, les phénomènes se rattachent à plus juste titre. Echapper aux apparences, déchiffrer le fait physique à travers l'impression qu'il produit sur nos sens, est une des visées principales de la science, tandis que mettre le fait physique à la place de la sensation serait causer la destruction totale et immédiate de la beauté, à la fois dans la nature, et dans les arts qui empruntent à la nature leur matière. En d'autres

termes, toute beauté naturelle disparaîtrait si la réalité physique et l'apparence physique venaient à se confondre, et si notre mauvaise fortune nous condamnait à percevoir la nature telle qu'elle est !

Or, il me semble, à moi, que notre amour de la beauté naturelle est, non moins que notre curiosité scientifique, incapable de se satisfaire des apparences sensibles. Mais les motifs de son insatisfaction sont différents. La curiosité scientifique aspire à la connaissance des causes, causes qui sont physiques, et parfois mesurables. Notre admiration pour la beauté naturelle n'éprouve pas ce besoin. Elle a peu de souci de comprendre, soit les théories physiques qui expliquent son objet, soit les théories psychologiques qui l'expliquent elle-même. Elle ne révoque pas en doute la vérité des premières, ni, sous les réserves légitimes, la suffisance des secondes. Mais il lui faut plus que cela. Elle se sent amoindrie si un dessein conscient ne se rencontre quelque part dans sa généalogie. La physique, et la psycho-physique, à elles seules, ne lui suffisent pas. Elle aspire à trouver dans la beauté une révé-

lation, révélation d'esprit à esprit, et non pas entre une sorte d'agitation atomique, et l'accompagnement *psychique* d'une autre sorte d'agitation atomique. C'est à cette condition seulement que ses plus hautes valeurs peuvent être conservées [1].

V

Il y a encore un autre objet de satisfactions esthétiques dont je désirerais dire un mot avant que le cours de ces conférences ne m'entraîne dans des régions

[1] C'est peut-être à cette tendance que l'on peut, en partie, attribuer le goût, parfois excessif, de la poésie et des beaux-arts, pour l'emploi des personnifications d'objets naturels, que les superstitions primitives leur ont léguées. S'il en était autrement, il serait singulier que ces fatigantes mythologies eussent continué d'être en faveur auprès des poètes, si longtemps après avoir été abandonnées par tout le monde, et que nous prissions encore toute sorte de prétextes pour attribuer à la nature inanimée des sentiments et des facultés imaginaires. Mais c'est, je crois, se tromper, que de ne voir, en ces métaphores, qu'un procédé de style. Elles traduisent la même tendance profondément enracinée, qui veut que nous trouvions une signification dans des expressions comme celle-ci : « Notre Mère la Terre », laquelle a suggéré certaines formes poétiques du Panthéisme, ou qui fait que nous tirons une consolation vague, à moitié spiritualiste, de la pensée qu'après notre mort, nos corps, résolus en leurs éléments, participeront peut-être encore aux manifestations de la vie, que la Nature (à demi personnifiée), renouvelle avec une inépuisable fécondité.

du domaine spéculatif très différentes. C'est l'histoire que je veux dire.

Que l'histoire ait une valeur esthétique, c'est évident. Notre époque, à la fois scientifique et utilitaire, prétend, parfois, n'y voir rien de plus que la matière première d'une science que l'on appelle la sociologie, et qu'un entrepôt de précédents, d'où les hommes d'Etat pourront tirer des maximes applicables au gouvernement du genre humain. L'histoire est peut-être tout cela, mais elle est certainement quelque chose de plus. Le mobile principal qui a fait écrire l'histoire, et qui la fait lire avec une vive curiosité, ne consiste ni dans sa valeur scientifique, ni dans son utilité pratique, mais dans son intérêt esthétique. L'homme éprouve une vive satisfaction à connaître les actions de ses semblables, et tout ce qui satisfait cette curiosité, que ce soit ce que l'on nomme dédaigneusement un recueil de commérages, ou une de ces œuvres auxquelles on applique l'épithète honorable d'historique, trouvera toujours nombre d'admirateurs.

Pourtant, les différences qui séparent les plaisirs intellectuels que nous procure l'histoire, de ceux que nous trouvons soit

dans la beauté artistique, soit dans la beauté naturelle, sont frappantes.

En premier lieu, le but de l'histoire n'est pas d'exprimer la beauté. Je ne nie pas qu'un grand historien, dans le récit d'un acte héroïque, ne puisse égaler les épopées et les sagas. Il peut nous charmer par sa narration, quand bien même celle-ci serait fausse. Mais de tels cas sont exceptionnels et il faut qu'ils le soient. Dès que l'on sent que la principale préoccupation de l'historien est d'être pittoresque, son récit devient insupportable.

C'est pourquoi l'intérêt, (je veux dire l'intérêt *esthétique*), de l'histoire, réside surtout dans son exactitude, ou, plus exactement, dans l'exactitude qu'on lui suppose. Des récits fictifs, soit réalistes, soit romanesques, peuvent nous apporter des vérités plus profondes, et nous en dire davantage sur le cœur humain, que toutes les histoires qui furent jamais écrites, et nous le dire avec plus d'agrément. Mais les faits ont leur intérêt, parce que ce sont les faits; parce qu'ils sont réellement arrivés; parce que des personnes réelles, qui ont réellement vécu, réellement souffert, réellement joui, en sont les auteurs, ou que leur vie en a été affectée. Et c'est

de cet intérêt que le charme de l'histoire dépend essentiellement.

A cet égard, il y a, je crois, une certaine analogie entre l'intérêt esthétique suscité par l'histoire et celui qu'éveille la beauté naturelle. Le plaisir que nous donne l'aspect d'un paysage est atténué, si nous nous apercevons que nous avons été trompés par une illusion d'optique. Si, par exemple, un voyageur découvre à l'horizon lointain des sommets empourprés, il s'écriera : « les belles montagnes ! » Là-dessus, il se rend compte que ces montagnes ne sont en réalité que des nuages. Son enthousiasme en est immédiatement refroidi. Mais pourquoi ? Les montagnes, il est vrai, n'étaient qu'une illusion, mais elles avaient autant de réalité que des montagnes en peinture. Où gît la différence essentielle entre une représentation produite accidentellement par de la vapeur condensée, et une représentation matérialisée, de propos délibéré, avec de la peinture sur une toile ? On ne la trouvera pas, comme l'idée pourrait en venir tout d'abord, dans le fait que l'une nous trompe et que l'autre ne nous trompe pas. Quand bien même le paysage en question nous serait familier, quand bien

même nous saurions qu'il n'y a devant nous qu'une plaine monotone s'étendant à perte de vue, cela ne nous empêcherait pas d'avoir le sentiment que, si ces nuages à l'horizon eussent été ce qu'ils nous semblaient être, la beauté de la perspective y eût beaucoup gagné. Il n'y a, dans ce cas, ni erreur, ni l'impression désagréable d'une désillusion. Si, donc, nous sommes, cependant, mécontents, c'est parce que, en pareil cas, la vraisemblance ne nous satisfait pas, et que nous exigeons la réalité.

On n'a peut-être pas assez remarqué que le fait pur et simple, la vérité telle qu'on l'entend au sens judiciaire, telle qu'elle s'exprime par la bouche d'un témoin exact, parlant sous la foi du serment, possède, à certains égards, une grande valeur esthétique. Sa suprême importance dans les rapports des hommes entre eux, ne saurait être contestée. Presque tout le monde accordera, par contre, qu'elle n'a pas d'importance dans les beaux-arts ou la littérature d'imagination, et qu'en matière de musique ou d'architecture ce mot de vérité n'a même pas de sens. Mais que la vérité possède de la valeur, même quand des intérêts réels ne sont pas en jeu, et que cette

valeur soit d'ordre spéculatif ou esthétique, voilà qui n'est peut-être pas si facile à faire admettre. C'est pourtant vrai. Un récit qui serait inexprimablement ennuyeux si nous croyions qu'il fût, au sens *judiciaire*, faux, nous deviendra d'un intérêt captivant, si nous apprenons qu'il est véritable. Et cela, non pas parce qu'il touchera à la morale ou à la vie pratique, pas davantage en vertu de quelque intérêt théorique, ou relatif à un point contesté, mais de son propre chef et par ses propres mérites.

Or, cette qualité esthétique, on l'exige, à ce qu'il me semble, aussi bien de la *beauté naturelle* que de la narration historique. Mais si l'on trouve en ceci une ressemblance entre ces deux choses, à d'autres égards elles sont profondément différentes. Le paysage exerce son intérêt sur nous sans intermédiaire. Je ne veux pas dire par là que le plaisir qu'il nous donne ne soit, en qualité et en force, dû pour une grande part aux travaux des artistes. Nos goûts, certes, ont été formés, et notre sensibilité perfectionnée, par l'interprétation de la nature que les peintres, les poètes, ont su mettre devant nos yeux. Mais bien que cela soit vrai, il est vrai également que ce que nous voyons, ce dont nous jouissons, ce

n'est pas l'art; c'est la nature, la nature de première main, la nature vue sans intermédiaire, sinon telle qu'elle est, du moins telle qu'elle paraît. A l'égard de l'histoire, il en est autrement. Sauf quand il se trouve que nous avons été, en personne, témoins d'événements importants, il faut toujours que nous comptions avec un artiste. Ce peut être Thucydide, ce peut être un pédant insipide. Ce peut être un chroniqueur du moyen âge, ou bien une dame indiscrète qui débite des commérages en prenant le thé. Mais c'est toujours quelqu'un. Et, bien que ce quelqu'un pût se défendre d'avoir voulu faire de son récit une œuvre d'art, il ne saurait échapper à la responsabilité qu'il a encourue, par le choix des faits, par le relief et la couleur qu'il leur a prêtés. Nous le jugerons peut-être mauvais artiste, mais, quoi qu'il en ait, artiste il reste : artiste dont la matière n'est ni le marbre, ni le son musical, mais le fait brut.

Il est un autre côté, encore, par où l'intérêt esthétique de l'histoire diffère d'une façon caractéristique de l'intérêt que nous inspire la beauté, soit dans l'art, soit dans la nature. C'est qu'il est massif plutôt qu'aigu. Des épisodes particuliers peuvent, à vrai dire, éveiller les émotions les plus poignantes.

Mais, d'une façon générale, la longue histoire du genre humain et de ses destinées remue des sentiments qui, pour emprunter une métaphore à la physique, sont grands par la quantité, mais d'une faible intensité. C'est ainsi qu'il se fait que, d'un côté, les émotions artistiques se détachent vigoureusement des jugements qui y sont associés et les absorbent, tandis que dans l'histoire, au contraire, c'est ordinairement l'opposé qui se produit.

Cependant, cela n'est pas forcé, et, en particulier, il peut en être autrement quand nous considérons par une vue d'ensemble le développement des faits historiques. Alors les détails se perdent dans une impression générale, et cette impression générale nous entraîne, par delà les limites de l'histoire proprement dite, à aborder les questions d'origine et de but, les réflexions sur l'homme et sur son destin, à nous demander d'où il vient, où il va. Ces méditations ont une valeur émotionnelle, non moins qu'intellectuelle, qui ne peut manquer d'être affectée par les réponses que nous y faisons.

Permettez-moi un exemple et une explication. Il est possible, il est même facile, d'examiner les perspectives de l'histoire

avec l'intérêt intellectuel le plus froid. C'est dans cette disposition d'esprit que nous pourrions, par exemple, étudier la manière dont la science et la religion se sont dégagées de la magie et des superstitions primitives. C'est dans la même humeur que nous pourrions observer les caractères de l'Etat-cité, ou le développement et la dissolution de la féodalité, ou l'histoire des Mongols. D'autre part, l'intérêt historique s'empreint souvent de sentiments plus vifs, quand nous suivons avec sympathie les fortunes changeantes d'individus ou de communautés déterminés. Nous devenons alors, pour ainsi dire, les spectateurs d'un drame, qu'émeuvent des espoirs et des craintes dramatiques, des sympathies et des antipathies dramatiques, la *pitié et la terreur* dramatiques. Et nos émotions ne sont pas seulement celles qui conviennent à un drame ; elles possèdent, en outre, cette qualité spéciale, déjà mentionnée, qui dépend du fait que nous les croyons provoquées par des événements réels, dans un monde peuplé d'hommes réels.

Mais il y a encore un troisième cas à considérer, dans lequel les deux précédents sont compris, et partiellement absorbés. Celui-ci se présente quand l'objet de notre

intérêt contemplatif n'est pas épisodique, mais général, quand ce n'est pas le destin de tel homme, ou de telle nation; tel type de constitution ou tel stade de civilisation, mais le sort du genre humain lui-même, son passé et son avenir, sa destinée collective.

Nous pouvons, sans doute, si cela nous plaît, ne voir dans un tel sujet rien de plus qu'un chapitre d'histoire naturelle. Comparé avec celui qui est consacré, par exemple, aux Dinosauriens, le chapitre de l'Homme a certainement un désavantage, celui d'être encore inachevé : car les Dinosauriens sont éteints et l'Homme est encore vivant. D'autre part, bien que l'histoire naturelle de l'*Homo Sapiens* soit incomplète, nous pouvons admettre qu'elle possède un intérêt particulier pour le biologiste. Mais cet intérêt est scientifique, non historique.

Qu'exige, en effet, l'intérêt historique? Pas seulement le *fait brut,* mais le fait brut qui concerne des êtres supérieurs aux animaux, qui regardent devant eux et derrière eux, qui rêvent du passé et espèrent en l'avenir, qui forment des projets et qui luttent et qui souffrent pour des buts qu'ils ont imaginés eux-mêmes, pour des fins

idéales qui dépassent de beaucoup les appétits et les craintes par lesquels est gouvernée la vie de leurs frères inférieurs du monde animal. Ces êtres ont une *histoire naturelle,* mais ce n'est pas celle qui nous intéresse. L'histoire qui nous intéresse, c'est l'histoire des individus conscients, et des communautés qui sont, dans un certain sens, conscientes aussi. Est-ce que les valeurs contemplatives que celle-ci possède, particulièrement dans sa forme la plus compréhensive, peuvent être jugées indépendantes de notre vue générale du monde? Certainement non!

Songez que l'histoire, ainsi conçue, ne peut se dispenser de mettre en balance le pouvoir de l'homme avec ses désirs, ses succès avec ses prévisions, les buts qu'il a atteints avec les desseins qu'il avait formés. Or, il n'est pas de moraliste qui ait trouvé dans ces contrastes matière à se réjouir. La vanité des désirs humains et la brièveté de la vie humaine nous fournissent un thème immémorial de lamentations; et ces maux n'apparaissent pas moindres, quand notre regard se détournant de l'individu, s'étend sur l'espèce humaine tout entière. Bien au contraire! Les désirs des hommes ne sont pas toujours vains; la vie n'est pas

toujours trop brève pour permettre au vivant d'atteindre le but qu'il s'était assigné. C'est seulement quand nous essayons, du point de vue que nous offrent la physique et la biologie, d'évaluer les succès réservés à l'effort collectif du genre humain, que nous reconnaissons pleinement *la vanité des Vanités,* proclamée par l'Ecclésiaste.

Je ne dis pas, assurément, que l'histoire manque d'intérêt parce que les hommes sont malheureux; pas davantage que le naturalisme entraîne le pessimisme à sa suite. Il se peut que si le genre humain pouvait dresser son bilan hédonistique, les plaisirs de la vie terrestre s'y montrassent supérieurs à ses maux. Mais ce n'est pas là la question. Je ne me préoccupe pas, pour l'instant, des malheurs de notre espèce, mais de la vanité de ses efforts. Ses maux pourraient être indéfiniment soulagés, que cette vanité resterait toujours la même. Nous pourrions vivre sans soucis et mourir sans douleur; la nature, soumise à nos désirs, pourrait nous combler de ses dons les plus précieux, et dans la satisfaction du moindre de nos appétits matériels, nous pourrions envisager à notre aise l'inévitable, quoique lointaine, extinction de

toute vie, de toute sensation, de toute pensée, de tout effort dont la réalité soit admise par la foi naturaliste...

A quoi cela nous avancerait-il? De quel intérêt, désormais, serait l'histoire de la race humaine, de ses origines sordides à son inutile fin? Les poètes et les penseurs anciens ont dépeint l'image vague d'une Fatalité souveraine à laquelle les Olympiens eux-mêmes étaient soumis. Ce pouvoir inconnu, qu'ils adoraient dans leur ignorance, le premier manuel de physique venu vous le fera connaître, aujourd'hui. Mais on n'élève plus d'autels en son honneur. Il a pris un autre nom. On ne l'appelle plus la Fatalité ou la Destinée. On le connaît sous le titre moins auguste, mais plus précis, de Loi de la Dégradation de l'énergie ou, si vous préférez, de *seconde loi de la thermo-dynamique*. Il est devenu un sujet d'expériences scientifiques; les physiciens l'ont enlevé aux voyants, et ont exprimé ses attributs en équations. Toute vie terrestre est en révolte contre lui, mais c'est lui qui doit finir par triompher de toute vie terrestre. L'eschatologie, la doctrine des fins dernières des choses, échappée aux prophètes, a été saisie par les calculateurs. Elle est devenue, au moins

en puissance, une science quantitative.

Et, d'un point de vue scientifique, ceci est tout à fait satisfaisant. Mais ce n'est pas satisfaisant quand nous pesons les valeurs esthétiques de l'histoire universelle. Shakespeare, dans cette dénonciation passionnée de la vie qu'il met dans la bouche de Macbeth, dit qu'elle n'est « qu'un conte débité par un idiot, rempli de bruit et de furie » et, remarquez bien le dernier terme de la gradation, « dépourvu de sens ». C'est là le point qui fait l'objet principal de cette conférence. Il apparaît le plus clairement dans nos moments de réflexion, quand notre pensée s'échappe au delà des bornes que lui imposent d'ordinaire les soins de la vie pratique, et, affranchie d'espérance ou de crainte personnelle, s'efforce d'embrasser l'ensemble de la destinée humaine. Jusqu'à un temps que les hommes actuellement vivants ont connu, il était possible de faire crédit à la vie terrestre d'un avenir infini, donnant carrière à un progrès infini, vers un état de perfection dont on ne se représentait pas encore l'image. On pouvait toujours espérer que les efforts humains laisseraient derrière eux quelques traces durables, dont l'accumulation, aussi lente qu'on

l'imaginât, se serait poursuivie indéfiniment. Mais de semblables espoirs nous sont désormais interdits. Plus vaste est la portée de notre vision contemplative, mieux elle nous découvre que le rôle de l'homme, s'il ne se continue au delà de la scène terrestre, est insignifiant et vain; que, de quelque façon qu'il soit joué, quand il se termine, *il ne signifie rien.* Est-il quelqu'un qui prétende que l'histoire universelle baignant dans l'atmosphère d'une semblable croyance, conservera toute la vivacité de son intérêt ?

Mais, ici, nous approchons évidemment de la frontière qui sépare l'esthétique de l'éthique. Avant de la franchir et d'entamer un autre sujet, je voudrais dire quelques mots très brefs, d'une difficulté qui a pu se présenter à l'esprit de quelques-uns de mes auditeurs

La pensée générale qui inspire la dernière partie de cette conférence implique, ou semble impliquer, que nous n'avons le choix qu'entre l'histoire placée dans un cadre naturaliste, et l'histoire placée dans un cadre théiste. Dans le premier cas, nous obtenons une vue générale du monde qui s'oppose à l'attribution d'une valeur permanente à l'effort humain. Dans le

second cas, une vue générale du monde qui réclame, ou, du moins, permet cette attribution. Mais n'est-il pas d'autre solution possible ? Que dirons-nous, par exemple, de ces religions métaphysiques, quelque nom qu'on leur donne, théisme, panthéisme ou athéisme, qui s'accordent à regarder toute vie comme une illusion, tout désir comme une misère, et estiment que la véritable destination de l'homme est de s'absorber dans l'identité intemporelle du réel ? De telles croyances n'ont pas d'affinité avec le naturalisme. Philosophiquement, elles forment avec lui le plus vif contraste. Mais, moins encore que le naturalisme, elles fournissent à l'histoire un cadre sortable. Car le naturalisme, après tout, laisse intact l'intérêt des épisodes historiques, aussi longtemps qu'on les considère sans les rapporter à l'ensemble dont ils font partie. De même que, dans le règne de la fiction, nous sommes satisfaits d'avoir souhaité bon voyage au héros et à l'héroïne du roman, le jour de leur mariage, sans nous tourmenter de leurs futurs enfants, de même, dans le règne du *fait brut*, nous pouvons, à notre choix, isoler telle ou telle période, et en envisager l'histoire sans la rapporter

à des théories sur la destinée future de l'espèce humaine. Mais cette méthode d'abstraction doit sûrement n'être d'aucun secours à ceux dont les idées sur la vie sont dictées par ces religions métaphysiques, auxquelles je viens de faire allusion. A leurs yeux, la futilité est inhérente à tout désir. Ils ne changeraient pas d'opinion même s'ils étaient persuadés que le progrès fût réel et sans fin ; que l'effort et le désir fussent en voie d'édifier, bien qu'avec lenteur, une impérissable cité de surhommes. Pour ceux qui envisagent, dans un tel état d'esprit, cette vie de lutte qui est le lot commun des hommes, l'intérêt contemplatif de l'histoire universelle doit véritablement être bien faible.

QUATRIÈME CONFÉRENCE

L'ÉTHIQUE ET LE THÉISME

I

Je passe maintenant de la contemplation à l'action, de l'Esthétique à l'Ethique. Et, tout d'abord, il faut que je vous demande la permission d'élargir la signification ordinaire du terme dont je me sers pour désigner le sujet de la présente conférence, comme j'ai déjà élargi la signification du terme qui désignait le sujet de la précédente. Dans celle-ci, le mot d'Esthétique comprenait beaucoup de choses, outre la beauté. Aujourd'hui, le mot d'Ethique comprendra beaucoup de choses, outre la moralité. De même que, sous la première de ces désignations, nous rangions des intérêts contemplatifs d'un degré bien inférieur à l'intérêt artistique, par exemple, de même j'étendrai la portée du mot d'Ethique de manière à lui faire embrasser l'étendue entière de ce qu'on

appelait, autrefois, les *mobiles d'action*, de l'amour le plus exalté aux impulsions qui sont, en elles-mêmes, non morales, instinctives, et même automatiques.

Cette façon de procéder se fonde, dans les deux cas, sur les mêmes raisons. Je traite principalement, presque exclusivement, de croyances et d'émotions qui se rapportent au beau et au bien. Cependant, il est important de se rappeler que, considérées comme des produits naturels, celles-ci se dégradent, par une série de transitions insensibles, jusqu'à devenir des manifestations vitales auxquelles les termes de *croyance* et d'émotion sont tout à fait inapplicables, à l'égard desquelles le *beau*, ou le *bon* sont des expressions à peu près dépourvues de sens. Et comme cette catégorie plus étendue, dans ses rapports avec l'action, n'est pas en possession jusqu'à présent d'un meilleur nom, il m'est peut-être permis de lui appliquer l'épithète d'éthique.

Cependant, je m'occuperai surtout de cette partie plus élevée de l'échelle éthique, que tout le monde s'accordera à appeler la partie morale, et de la région disputée qui s'étend immédiatement au-dessous. Des actes délibérés, ou qui sem-

blent l'être, d'un type encore plus bas, j'aurai peu de chose à dire. Mais il ne faudra pas que nous oubliions qu'ils sont là.

La morale, telle que je la conçois, envisage les fins des actions, et principalement les fins *dernières* des actions. La fin d'une action, dans la mesure où elle est *dernière*, est celle que l'on recherche pour elle-même et elle seule, et non en tant que moyen d'atteindre une autre fin. Evidemment, une fin peut être, elle est toujours, à la fois dernière et contributive. Elle est poursuivie pour elle-même et aussi comme l'instrument qui servira à réaliser autre chose encore. C'est principalement dans la première de ces capacités, cependant, qu'elle se rapporte à la moralité.

Pour les convenances de cette conférence, je classifierai les fins dernières en égoïstes et altruistes, les fins égoïstes étant celles qui se rattachent immédiatement à l'agent ou sont dirigées vers lui ; les fins altruistes celles qui ne le sont pas. Mais je vous prie de vous rappeler que cette distinction ne correspond pas à celle qui sépare le juste de l'injuste. L'égoïsme n'est pas nécessairement un vice, ni l'altruisme nécessairement une vertu. Et même, comme j'aurai l'occasion de le mon-

trer plus loin, les pires vices, tels que la cruauté et la haine, sont souvent altruistes.

L'emploi que je fais de ces mots est nouveau, mais non, je crois, illogique. Egoïsme et altruisme sont des termes associés historiquement aux théories morales qui regardent le bonheur comme la seule fin de l'action, mais se trouvent dans la nécessité d'établir une distinction entre les actions qui ont pour but d'assurer le bonheur de l'agent, et celles qui ont pour but d'assurer le bonheur des autres. Je n'accepte pas ces théories, bien que je leur emprunte leur terminologie. Que le bonheur soit ou ne soit pas la plus haute des fins dernières, celle à laquelle toutes les autres doivent céder le pas, il me semble, dans tous les cas, qu'on s'expose à des erreurs en disant que c'est la seule. Dépeindre l'homme sensuel, le vaniteux, le simple égoïste, l'avare, l'ascète, l'homme mû par un amour-propre raisonnable, celui qui se consacre tout entier à *se réaliser lui-même,* celui que consume le désir de la Gloire posthume, comme tous à la poursuite de la même fin égoïste, par l'emploi de moyens divers, c'est, assurément, mettre de la confusion dans des idées qu'il est d'une grande importance morale

de distinguer, et cela, sans que la clarté scientifique y gagne rien du tout. De même, supposer que l'homme qui se prodigue au service de sa famille, par exemple, ou de son pays, ou de son église, n'a en vue, dans ses efforts, que le *bonheur* de l'espèce humaine, ou de certains membres déterminés de l'espèce humaine, c'est, me semble-t-il, ne pas tenir compte des plus clairs enseignements de l'expérience quotidienne.

De même qu'il y a beaucoup de fins égoïstes, outre notre propre bonheur, de même il y a beaucoup de fins altruistes, outre le bonheur des autres. Le sens élargi dans lequel je prends ces mots me semble donc justifié par les faits.

II

Je n'essaierai pas de fixer le point où nous pouvons commencer à établir une discrimination nette entre les éléments *égoïstiques* et *altruistiques* dans l'instinct animal. De toute façon, ce point précède toute notion conceptuelle d'un *ego* ou d'un

alter, et est indépendant de cette notion. On pourrait alléguer qu'il entre un élément altruiste dans les instincts les plus égoïstes. Manger, multiplier, combattre et fuir, actions évidemment dirigées vers la conservation et la satisfaction de l'individu, profitent aussi à la conservation de l'espèce. Mais, quoi qu'il en soit de cette assertion, son contraire est certainement faux. Il y a des instincts altruistes dans lesquels n'entre aucun élément d'égoïsme. Parmi ceux-ci, le plus important est l'amour des parents pour leurs enfants, spécialement l'amour maternel : le plus surprenant c'est celui qui se manifeste dans cette harmonie de tendances que nous voyons dans des états aussi complexes qu'une ruche d'abeilles, par exemple. Dans de tels cas, on voit un individu travailler, lutter ou souffrir pour d'autres ; il sacrifie sa vie à celle de son rejeton, ou pour la communauté dont il fait partie. L'Egoïsme est ici complètement absorbé dans l'altruisme.

Or, je suppose que, dans l'ordre de la causation, tous ces instincts animaux, qu'ils soient égoïstes ou altruistes, doivent être considérés comme des moyens combinés en vue de servir l'espèce dans la

lutte pour la vie. Si quelque chose est le fruit de la sélection, sûrement c'est le cas de ces instincts. C'est évidemment vrai des appétits et des impulsions égoïstes dont dépend la conservation de la vie et sa propagation. Cela doit être vrai aussi des instincts altruistes. Prenons, par exemple, le dévouement des parents aux rejetons. Sa valeur à l'égard de la survie est évidemment immense. Les animaux supérieurs, tels qu'ils sont constitués à présent, ne pourraient vivre, si cet instinct n'existait pas ; et, bien que, malgré tout ce que nous pouvons prétendre, le développement aurait pu suivre une voie différente, et bien qu'une espèce non moins bien douée que l'homme aurait pu prospérer sans que le dévouement des parents jouât dans la vie de ses membres un rôle plus grand que dans la vie d'un hareng, ce n'est pourtant pas ce qui est arrivé en effet. L'effort altruiste, dans le monde tel que nous le connaissons, est aussi essentiel aux organismes supérieurs que les instincts et les appétits dirigés vers l'intérêt de l'individu, à la vie organique en général, et il ne semble pas qu'il y ait de raison pour lui assigner une origine différente.

Peut-on dire cela avec la même assu-

rance quand il s'agit des degrés supérieurs de l'échelle éthique? Y retrouvons-nous l'œuvre de la sélection?

Evidemment, la différence entre les instincts primitifs et la moralité développée est immense, et elle est aussi grande dans la région égoïste que dans la région non égoïste de l'Ethique. Les principes idéals de la conduite, la formulation des fins, les jugements qui regardent leur importance relative, le fait de régler nos actes sur des principes, de nous décider entre diverses manières d'agir, de nous reconnaître distincts des autres personnes ou des autres centres de sensibilité, tous ces éléments font partie de la moralité développée, tandis qu'on ne les trouve dans l'éthique animale, ou pas du tout, ou seulement sous les formes les plus rudimentaires.

Comparez, par exemple, une société d'abeilles et une société humaine. Dans l'une et l'autre, règne la division du travail, dans l'une et l'autre, nous constatons un effort organisé en vue d'une fin autre que l'avantage individuel, et supérieure à l'avantage individuel, de tel ou tel membre de la communauté. Mais, malgré la présence de ces ressemblances profondes entre ces deux objets de notre comparai-

son, comme ils sont séparés par d'importantes différences ! Dans la ruche, l'altruisme est observé, mais non voulu. Les fins alternatives ne sont pas comparées entre elles ; aucun membre de la communauté ne pense qu'il pourrait faire quelque chose de différent de la tâche héréditaire, et de plus agréable. Et, en réalité, il ne le pourrait pas. L'intérêt général et l'intérêt particulier n'entrent jamais en opposition, chez lui, parce qu'il ne les distingue pas l'un de l'autre. L'agent ne compare pas, et par conséquent ne choisit pas.

Bien différentes sont les conditions éthiques qui font appel à notre examen, quand nous passons de l'abeille à l'homme. Ici, l'égoïsme et l'altruisme ne sont pas seulement distingués par la réflexion ; ils peuvent aussi être, et sont souvent, incompatibles dans la pratique. Et ce conflit de fins ne se montre pas seulement *entre* les deux grandes catégories éthiques ; il n'est pas moins apparent à l'*intérieur même* de ces catégories. Ici donc, nous nous trouvons dans un monde de conflit moral, dont l'éthique animale ne nous fournit qu'une faible aperception. Pour nous, les fins dernières sont nombreuses. Elles peuvent se fortifier réciproquement, ou s'affaiblir réci-

proquement. Elles peuvent s'accorder, ou se combattre. Les fins individuelles peuvent se trouver incompatibles avec celles du groupement ; un groupement peut être partagé entre deux fins inconciliables. Le loyalisme peut s'opposer au loyalisme, l'altruisme à l'altruisme; et il n'y a pas de tribunal d'appel pour trancher ces différends.

Mais il y a d'autres différences, encore, entre l'éthique de l'instinct et l'éthique de la réflexion. Les instincts sont, relativement, définis et stables; leur activité est étroitement canalisée, et peut malaisément étendre sa portée ou changer de caractère. La mère, par exemple, chez les animaux, a soin de ses petits, mais jamais de ses rejetons à la deuxième génération. La fidélité permanente des couples d'oiseaux, dans certaines espèces, (fidélité qui semble ne pas se borner à la saison de l'accouplement ni aux soins de telle ou telle nichée), ne forme jamais le noyau d'une association plus vaste. Les instincts altruistes peuvent provoquer des actes qui égalent, ou surpassent, les plus hauts efforts de l'abnégation humaine; mais les actes sont affaire de routine, et les instincts ne varient jamais. Ils se déclarent sous la même

forme, au même degré du développement individuel, comme tout autre attribut de l'espèce, la couleur de son poil, par exemple, ou la poussée de ses griffes. Et s'ils sont, comme la couleur et les griffes, le produit de la sélection, c'est bien ce à quoi nous devons nous attendre. Mais, alors, si, chez l'homme, la fidélité aux principes politiques est aussi le fruit de la sélection, pourquoi n'y trouvons-nous pas la même fixité ?

Or, il est certain que nous ne l'y trouvons pas. L'homme hérite de l'aptitude à éprouver ce sentiment, mais l'objet auquel il l'appliquera ne lui est pas imposé par l'hérédité. Les personnes et les causes, auxquelles, (s'il s'en trouve), il se dévouera, lui sont indiquées, souvent même imposées, par son éducation et par son entourage. Néanmoins, il les adopte librement, non par nécessité héréditaire. Et son choix peut être mauvais. Il peut se dévouer sans réserve à un objet mesquin ou vil, comme à un but généreux et grand. Mais sur cette possibilité d'erreur repose la possibilité du progrès, et si, pour emprunter une expression à la physique, notre loyalisme avait aussi peu de degrés de liberté que celui des fourmis ou des abeilles,

notre organisation sociale serait aussi invariable que la leur.

Le coup d'œil le plus superficiel jeté sur l'histoire, ou sur la vie quotidienne, nous convaincra de l'immense variété d'aspects qu'affecte cette capacité de loyalisme. Les Spartiates aux Thermopyles, les Bleus et les Verts à Byzance, des hommes politiques rivaux dans une élection âprement disputée, équipes et spectateurs d'un match entre Eton et Harrow, autant d'exemples familiers qui nous en font comprendre la variété et la vigueur. Et ne supposez pas qu'en rapprochant ainsi le sublime, le familier et le trivial, je m'amuse, par goût pour le paradoxe, à mélanger des objets essentiellement disparates. Ce n'est pas le cas. Je ne mets pas au même niveau moral le patriote et le partisan, le martyr d'une grande cause et le spectateur qui s'égosille à un match scolaire. Ce que je veux faire ressortir, c'est qu'ils ont tous quelque chose de commun : le loyalisme, loyalisme qui est souvent, qui peut toujours être, pur de tout alliage d'égoïsme.

Donc, ce loyalisme, où se reconnaît le caractère humain, diffère profondément de celui qui est marqué d'un caractère spéci-

fiquement animal. Ce dernier est dû à des instincts qui comprennent à la fois la fin à atteindre et le moyen par lequel elle doit être atteinte. Le premier a sa racine dans une capacité générale de notre nature, une disposition générale au loyalisme, que l'hérédité ne dirige guère dans le choix, ni de ses moyens, ni de son but. Cependant, si nous admettons que la sélection est la source du loyalisme animal, nous ne pouvons guère refuser de la reconnaître, également, comme la source du nôtre. Car la valeur du loyalisme pour la survie est manifeste. Il se trouve à la racine de toute coopération efficace. Sans lui, il n'y aurait ni famille, ni tribu, et sans la famille et la tribu ou quelque organisation plus élevée encore, les hommes, à supposer qu'ils pussent subsister, seraient plus misérables que les animaux, impuissants contre les forces naturelles, à la merci d'ennemis humains plus capables de loyalisme qu'eux-mêmes. Il n'est pas facile d'imaginer un secours plus puissant que cette disposition, dans la lutte pour la vie.

Nous sommes, en effet, sujets à ne pas nous rendre compte de l'importance des conséquences que cette disposition entraîne, alors même qu'elle ne fait

qu'ajouter une nuance à des mobiles d'action différents et plus visibles. Elle agit comme ces alliages, qui, en doses relativement minimes, ajoutent à la résistance et à l'élasticité de l'acier même. Par exemple, les rapports d'une société commerciale avec ses employés sont essentiellement des rapports d'affaires. L'employeur paye au prix courant l'honnêteté et la compétence, et n'a rien de plus à réclamer. Cependant, il faudrait que cette société fût bien malheureuse ou bien indigne, pour ne trouver que des employés totalement indifférents à son sort, à qui sa prospérité ne donnât pas un éclair de fierté, ni sa déconfiture une ombre de regret. Honorable est le lien qui unit ceux qui échangent un travail consciencieux, contre un salaire honnête ; pourtant le loyalisme est encore aisément capable de le rendre plus honorable. Et la même fidélité se manifeste dans des sphères d'activité moins légitimes que le commerce. Des soldats mercenaires ne vaudraient pas leur paye, s'ils n'étaient, à quelque degré, menés par des influences plus hautes que la discipline et que l'argent. Les pirates mêmes ne pilleraient pas avec profit, si leur cupidité n'était

quelque peu ennoblie par une légère teinture de loyalisme mutuel.

Il y a, cependant, de nombreuses personnes qui admettront l'importance occasionnelle du loyalisme, tout en niant obstinément que la vie sociale soit entièrement basée sur cette disposition. Pour ces personnes, la Société est une invention, de toutes les inventions la plus utile; rien de plus, cependant, qu'une invention. Elle a été, pensent-ils, originellement imaginée par des individus, dans leur intérêt individuel, et bien que l'action commune soit la méthode employée, c'est dans l'intérêt personnel que réside le but poursuivi. C'est par un égoïsme éclairé que l'organisation sociale a été créée, et c'est par un égoïsme éclairé qu'elle se conserve et s'améliore. C'est donc l'habileté, et non le loyalisme, qui est la faculté nécessaire requise.

C'est là une grande illusion, que rien ne justifie de ce que nous connaissons, ou pouvons raisonnablement conjecturer, sur l'histoire du genre humain. Personne, certes, ne doute que l'adaptation réfléchie des moyens aux fins n'ait aidé à créer, et ne modifie constamment, les sociétés humaines; personne ne doute, non plus,

que l'égoïsme n'ait constamment perverti l'esprit des institutions politiques et sociales pour leur faire servir des fins particulières. Mais il y a une vérité plus fondamentale, qu'il ne faut pas perdre de vue : c'est que, sans loyalisme, il n'y aurait pas de sociétés à modifier, ni d'institutions à détourner de leur but. Si ces sociétés et ces institutions n'étaient que des agencements ingénieux, comme la machine à vapeur ou le télégraphe, elle seraient sans vertu. Elles périraient au premier choc, si même elles ne succombaient pas à leur propre poids. Pour être utiles comme moyen, il faut qu'elles commencent par s'imposer comme fins. Il faut qu'elles possèdent une vertu plus puissante que l'habileté : celle qui consiste à inspirer à leurs serviteurs l'esprit de désintéressement et un dévouement qui ne calcule pas.

III

Je serais donc disposé à admettre, comme conjecture plausible, que la capacité d'éprouver des émotions et des

croyances altruistes est un produit direct de l'évolution organique, attribut conservé et encouragé, à cause de son utilité pour l'espèce, et transmis des parents aux enfants par hérédité physiologique. Dans cette théorie, le loyalisme, sous une forme ou sous une autre, est aussi naturel à l'homme que l'affection maternelle est naturelle aux mammifères. Sans doute, il est plus variable en degré, plus libre dans son application, plus aisément étouffé par les égoïsmes qui lui font concurrence, mais notre capacité de le concevoir n'est pas moins innée, ni moins nécessaire dans la lutte pour la vie. Cependant, quand nous nous demandons jusqu'à quel point il faut croire que c'est la sélection qui a fait sortir les formes élevées de l'idéal altruiste des formes primitives du loyalisme, nous touchons là à des problèmes d'une bien plus grande complexité. Evidemment, il s'est opéré, au cours des âges, une profonde transformation morale. Personne ne suppose que les valeurs éthiques sont évaluées au XXe siècle, comme elles l'étaient au début de l'âge de pierre. Mais la cause de ce changement n'est pas aussi claire.

Il y a d'évidentes, et, je crois, d'insurmontables difficultés, à l'attribuer à la

sélection organique. La sélection s'applique aux plus aptes..., aux plus aptes à survivre. Mais en quoi consiste ce genre particulier d'aptitude ? La réponse, du point de vue biologique, est tout à fait simple : c'est presque affaire de définition. Une espèce est *apte*, lorsqu'elle maintient le nombre de ses individus au même chiffre, et l'espèce qui augmente le plus ce nombre, est la plus apte. Le vrai juge de cette *aptitude* n'est ni le moraliste ni l'homme d'Etat : c'est le haut fonctionnaire qui centralise la statistique de la population. Il est si peu vrai de dire que cette *aptitude* est inséparablement liée à l'excellence morale, qu'il n'y a pas de manière d'être, si fâcheuse soit-elle, qui ne puisse, dans des circonstances faciles à concevoir, favoriser la survie. Des personnes hautement qualifiées, je crois, prétendent qu'en ce moment-ci, en Grande-Bretagne, nous nous sommes si bien arrangés que les gens frappés d'idiotie congénitale se multiplient plus rapidement que n'importe quelle autre catégorie de la population. S'il en est ainsi, il faut les considérer comme les plus *aptes* de nos compatriotes. Assurément, ce fait, s'il est réel, est un accident dans notre

système social. C'est la législation qui a produit cette heureuse adaptation du milieu à l'organisme, et la législation pourrait la détruire. Les plus *aptes*, aujourd'hui, pourraient devenir, demain, les moins aptes. Mais cela ne touche pas à la question. Cette partie, produite par l'homme lui-même, du milieu où il vit, se modifie, assurément, plus vite que la partie qui en est due à la nature; néanmoins, c'est aussi son milieu dans le sens le plus rigoureux du mot. La théorie de la sélection n'établit pas de distinction essentielle entre, par exemple, l'état séculaire de congélation d'un continent dans la période glaciaire, et le fonctionnement d'une loi d'assistance publique au XXe siècle. Il suffit que l'un ou l'autre de ces faits, tant qu'il dure, favorise ou empêche telles ou telles variations transmissibles par l'hérédité, et modifie les manières d'être qui servent la survie.

Ce qui est plus important, cependant, que le fait que *l'aptitude* héritable puisse n'entretenir aucun rapport avec l'excellence intellectuelle et morale, c'est qu'une si grande partie des caractéristiques intellectuelles et morales de l'homme ne soit pas héritable du tout, et ne puisse, par

conséquent, provenir directement de la sélection naturelle. Les races humaines peuvent accumuler des acquisitions, et, malgré tout, rester organiquement semblables à elles-mêmes. Elles peuvent apprendre et oublier, s'élever de la barbarie à la civilisation et retomber de la civilisation à la barbarie, sans que, au cours de toutes ces révolutions, la matière première de l'humanité varie aucunement en elles. Dans ces cas, il ne peut être question de sélection naturelle, dans le sens où les biologistes emploient ce terme.

Il y a d'autres considérations, aussi, qui donnent à croire que, à mesure que le développement humain avance, les influences de la sélection organique diminuent. Tandis que l'homme était dans un stade de formation, il nous est facile de croire que ceux qui ne possédaient pas un instinct congénital de loyalisme ont succombé dans la lutte, et que cette défaite entraînait leur élimination. Dans de semblables circonstances, l'instinct héréditaire doit devenir une caractéristique innée de la race. Mais dans un monde civilisé, ou à demi civilisé, le triomphe d'un des champions a rarement eu pour conséquence l'extermination de

l'autre, du moins par meurtre pur et simple. Quand l'extinction d'une race a suivi sa défaite, cela s'est produit plutôt par l'action graduelle de la maladie et de la misère, ou par d'autres causes plus obscures, mais non moins mortelles. Les luttes incessantes des tribus, des cités, des nations et des races, ont, dans leur généralité, été des luttes en vue de la domination, non des luttes pour la vie. C'était l'esclavage, et non la mort, qui était la conséquence de la défaite, et si la domination a produit un changement dans le type hérité, ce n'est pas parce que le vaincu a disparu devant le vainqueur, mais parce que, la conquête les rapprochant, il s'est produit des unions entre les deux races. C'est ainsi qu'il n'y a pas de rapport prochain, ni nécessaire, entre l'aptitude biologique et le succès politique ou militaire. La race vaincue, dont les institutions ou la culture périssent, peut être la race qui, en réalité, survit, tandis que les vainqueurs, qui établissent fermement leur langue, leur religion et leurs institutions, peuvent, au bout de quelques siècles, ne pas avoir laissé derrière eux la moindre trace de caractères héritables que l'anthropologiste soit capable de découvrir.

Cependant, cette observation soulève une nouvelle question. N'y a-t-il pas, pourriez-vous me demander, entre les acquisitions non héritables, *une lutte pour la vie*, ressemblant vaguement à la lutte biologique entre les individus ou les espèces? Les systèmes religieux, les organisations politiques, les croyances spéculatives, les inventions industrielles, les politiques nationales, les généralisations scientifiques, et, ce qui nous préoccupe spécialement en ce moment-ci, les idéals éthiques, sont en concurrence et en conflit continuel. Certains se conservent ou s'étendent. Ceux-ci sont, par définition, *les aptes*. D'autres déclinent ou disparaissent. Ceux-là sont, par définition, *les inaptes*. Nous trouvons donc ici la sélection, la survie, l'élimination, et bien que nous les voyions à l'œuvre dans des régions de la réalité toutes différentes de celles qui ont été reconnues par l'étude de l'évolution organique, l'analogie entre les deux cas est évidente.

Mais cette analogie dépasse-t-elle la surface des choses? Se rapporte-t-elle à notre discussion présente? Peut-elle expliquer soit l'expansion des principes moraux supérieurs, soit leur développement? Exa-

minons un instant quelques exemples de cette lutte psychologique pour la vie. Prenons un cas bien simple, la concurrence entre des inventions rivales, entre la machine à tisser et le métier à main, le fusil qui se charge par la culasse et le fusil à aiguille, les méthodes chirurgicales antérieures au Dr Lister, et les méthodes qu'il a fait prévaloir. A moins que le milieu ne soit fortement entaché de préjugé, d'ignorance, ou de malveillance intéressée, la méthode *la plus apte*, dans des cas semblables, est celle qui remplit le mieux son but. L'efficacité évaluable sera la qualité qui triomphera. Mais ces exemples ne nous fournissent pas de points de comparaison applicables à l'éthique. La moralité, comme je l'ai déjà fait ressortir, n'est pas une invention destinée à servir un but extérieur. La *lutte pour la vie* entre les principes éthiques supérieurs et les inférieurs ne ressemble pas à la lutte entre la machine à tisser et le métier à main. C'est une lutte entre des fins, non entre des moyens. Il ne se pose pas ici de question d'efficacité.

Une observation semblable s'applique à cette qualité des opinions professées par nous, que l'on pourrait appeler leur plau-

sibilité argumentative, et qui est, à l'égard de la théorie abstraite, dans le même rapport que l'efficacité à l'égard de l'invention pratique. Elle a une vertu de survie. Ces deux expressions sont évidemment relatives, et leur application varie avec les circonstances. Une invention n'est efficace que lorsque l'objet auquel elle s'applique est en vogue. Une théorie n'est plausible que lorsqu'elle flatte les tendances intellectuelles du jour. Mais en donnant ce sens aux mots de plausibilité et d'efficacité, l'invention la plus efficace et la doctrine la plus plausible élimineront leurs rivales moins favorisées. Elles seront les plus *aptes*. Mais, de même que la moralité n'est pas un moyen, elle n'est pas davantage une conclusion. Quels que soient ses rapports avec la Raison, la nature essentielle de son contenu ne sera jamais définie par le *raisonnement*. En conséquence, la question de plausibilité ne se pose pas plus, ici, que celle d'efficacité.

Je ne nierai pas, certes, que l'éthique ne soit toujours sujette à discussion, ni que le fondement des règles morales et leur application ne soient des thèmes de perpétuelles controverses : c'est un fait. Mais c'est également un fait que la logique ne nous

fournit pas de méthode pour ébranler l'attachement d'un contradicteur à telle fin qu'il juge intrinsèquement vertueuse. On n'y arrivera qu'en lui démontrant qu'elle est inconciliable avec une autre fin, laquelle, à son jugement, à lui, non au nôtre, est plus vertueuse encore. La dialectique pourra produire à la clarté de la conscience les croyances implicites qui soutiennent l'action, mais elle est incapable soit d'en démontrer le bien-fondé, soit de les réfuter. Il est aussi inexact de dire qu'il n'y a pas à discuter sur la morale, que de dire qu'il n'y a pas à discuter sur les goûts. Mais c'est également tout aussi vrai, et d'une vérité qui, bien comprise, est fondamentale.

Ce que l'on prend pour des arguments contraires, ce sont, en réalité, des incitations rivales : et il est intéressant de remarquer que les incitations qui passent pour les plus rationnelles, auprès des esprits peu réfléchis, sont celles qui s'adressent à l'égoïsme. On me dit [1] qu'il ne se passe pas un bel après-midi de dimanche, où, dans quelqu'une de nos grandes villes, on ne puisse entendre un orateur en plein air demander aux auditeurs attroupés autour de lui :

(1) Ecrit en 1913.

« Pourquoi faut-il que nous aimions notre pays? Qu'avons-nous à y gagner? La prospérité nationale nous procurera-t-elle jamais, à moi qui vous parle, ou à vous qui m'écoutez, de quoi mieux manger et mieux boire, ou plus d'amusements? Si ce n'est pas le cas, pourquoi faire des sacrifices personnels à quelque chose qui ne nous rapportera jamais d'avantage personnel? » A cette question en particulier, on pourrait répondre, (encore se tromperait-on quelquefois), que l'opposition, ainsi établie par l'orateur, est fausse, et que, d'une façon générale, l'idéal égoïste et l'idéal patriotique profitent l'un et l'autre des mêmes services rendus à l'Etat. Mais il est une autre question du même genre, à laquelle on ne pourrait faire une semblable réponse. Nous l'avons tous entendu formuler, soit par plaisanterie, soit sérieusement. « Pourquoi, demandait-on, ferions-nous quelque chose pour la postérité, puisque la postérité ne fera rien pour nous? » Le principe invoqué est vil, mais le jugement est vrai. Nous n'obtiendrons pas de la postérité l'équivalent des sacrifices que nous faisons en sa faveur. C'est une créance qui ne sera jamais recouvrée. A ceux qui ne sont pas nés, on ne peut rien réclamer; les

morts ne peuvent plus être récompensés. Mais quoi ? L'altruisme n'est pas fondé sur l'égoïsme ; ce n'est pas un égoïsme déguisé. Les fins qu'il nous propose sont des fins en elles-mêmes ; et leur valeur, tout à fait indépendante de la logique, n'est pas susceptible de démonstration et n'en demande pas.

En quoi, donc, consistera l'*aptitude* psychologique, distinguée de l'aptitude organique, des principes moraux supérieurs ? Si nous ne la trouvons pas dans leur efficacité pratique, et pas davantage dans leur plausibilité argumentative, où irons-nous la chercher ?

Parfois, sans doute, l'explication s'en trouve dans le fait que ces principes se trouvent associés à une forme de civilisation dont d'autres éléments possèdent à la fois ces deux *aptitudes*. C'est ainsi que la moralité de l'Occident, ou, pour être exact, les notions de moralité de l'Occident, trouvent crédit auprès de races retardataires, parce qu'elles sont associées à la force militaire et aux arts des nations de l'Occident. Elles sont aussi parfois propagées, par exemple comme partie intégrante d'une religion prosélytique, par la force ou par le prestige des armes. Elles pénètrent ainsi

dans des régions nouvelles, à la suite d'un conquérant, et, de gré ou de force, les vaincus les adoptent.

Mais ce genre d'association semble quelque chose de tout à fait fortuit. Le prestige de la science et des arts de l'Occident favorise la diffusion de la moralité occidentale, de la même façon qu'il en propage les idiomes et les modes. Il se peut que les conquêtes des Etats mahométans ou chrétiens, dans certaines régions du monde, y implantent des principes moraux supérieurs à ceux qui y régnaient auparavant, mais ces exemples nous laissent encore dans le domaine de l'accident. Les causes que nous y rencontrons de la diffusion de tel ou tel idéal éthique, n'ont pas trait à la vertu de cet idéal. Elles favoriseraient une mauvaise morale, avec autant de succès qu'une bonne, tout comme une lance à eau répand indifféremment de l'eau claire ou de l'eau sale. En outre, le développement de la moralité supérieure, au lieu où elle a pris naissance, y demeure tout à fait inexpliqué. L'*aptitude* de cette moralité semble une simple affaire de chance, et sans rapport ni à un dessein volontaire, ni à aucune imitation naturelle d'un dessein.

La rigueur de cette conclusion serait à

peine atténuée, même s'il nous était possible de rattacher l'aptitude psychologique à quelque particularité entièrement non-morale, habituellement associée à la moralité supérieure et non à l'inférieure. Si, par exemple, on constatait que la première conduisit normalement ses sectateurs à la prospérité, son bon renom n'aurait pas besoin de plus amples explications. Si, dans la vie privée, les personnes douées des vertus de Grandisson, possédaient, d'ordinaire, une aussi belle fortune; si, dans la vie politique ou nationale, la victoire et la vertu marchaient toujours la main dans la main, la moralité n'en serait peut-être pas meilleure, mais certainement elle serait plus à la mode. Dieu serait fatigué des prières que les égoïstes lui adresseraient, pour Lui demander l'esprit de désintéressement. Les Saints deviendraient les favoris de la société mondaine, et le livre de Job n'aurait jamais été écrit [1].

Je ne puis imaginer d'hypothèse plus extravagante, mais, bien que, si elle était véritable, l'*aptitude* de la moralité supérieure parût avoir trouvé une explication,

[1] Sans aucun doute, dans de telles circonstances, la vertu idéale pourrait aussi avoir une valeur à l'égard de la survie, dans le sens biologique.

ce n'est pas l'explication qu'il nous faut. Elle est trop extérieure. Elle ne rend pas compte de la force avec laquelle les actions inspirées par un idéal supérieur revendiquent notre appréciation de leur valeur intrinsèque. Elle indique de quelle manière un idéal supérieur pourrait accroître, aux dépens d'un inférieur, le nombre de ceux qui le professent, mais non pas comment cet idéal supérieur lui-même pourrait se former. Nous irons même plus loin. Il y a bien peu de moralistes disposés à soutenir que l'indifférence à l'égard des triomphes de la vie sociale ne soit, d'une manière générale, un obstacle sur la route qui y conduit. Rares sont les biologistes qui prétendront que les soins et les attentions prodigués aux sujets biologiquement inaptes ne soit pas de nature à affaiblir le nombre relatif des sujets biologiquement aptes. Mais, s'il en est ainsi, nous devrons croire avec Nietzsche que les valeurs éthiques se sont *dénaturalisées*. Produits de la sélection, dans leurs formes primitives, elles ont, en vertu d'une sorte de force propre, dépassé leur but primitif. Formées par la nature en vue d'une destination naturaliste, elles se sont développées selon des caractéristiques qui sont certainement indépendantes de la

sélection, et qui y sont peut-être opposées. Bien que moins éloignées, peut-être, de leurs premières manifestations, que l'esthétique des hommes ne l'est de l'esthétique des singes, elles en sont, quand même, séparées par une distance qu'aucune explication évolutionniste ne franchira. Si nous considérons le Sermon sur la Montagne comme un produit naturaliste, ce n'est qu'un accident évolutionnaire, de même que Hamlet, ou la Neuvième Symphonie.

IV

Dans quel cadre faut-il donc que nous placions la moralité, pour pouvoir conserver ces valeurs *dénaturalisées?* Pouvons-nous nous contenter de considérer les plus nobles fidélités, l'amour le plus dévoué, l'abnégation la plus complète, comme d'inutiles exubérances d'un système naturel, qui, dans ses efforts pour adapter l'organisme au milieu, a dépassé son but?

Je crois que c'est impossible. Il faut que le cadre naturaliste s'élargisse de manière à expliquer l'éthique supérieure d'une façon

pertinente. Il faut regarder la sélection comme l'instrument d'un dessein intelligent, au lieu d'en être seulement une contrefaçon. Il faut que la téléologie théistique se substitue au naturalisme. C'est de cette façon, de cette façon seulement, il me semble, que les valeurs morales peuvent être valablement préservées.

Cette assertion n'eût pas été, je crois, contestée par Nietzsche, ni par ceux qui l'ont précédé dans sa révolte. Au contraire, ils admettraient l'interdépendance de la morale et de la religion, telles que celles-ci sont communément entendues dans la Chrétienté, et les condamneraient l'une et l'autre. Mais elle eût été violemment contestée par des agnostiques comme Huxley, car Huxley, d'une façon générale, admettait la morale chrétienne, tout en refusant d'admettre la théologie chrétienne, et, d'ailleurs, toute autre théologie.

A mon sentiment, c'est une attitude qu'on ne peut garder d'une façon permanente. Je ne veux pas dire par là qu'elle implique une contradiction logique. Je veux dire qu'elle implique une incompatibilité émotionnelle et doctrinale d'un caractère très fondamental. Et c'est là un défaut qui est, peut-être, encore plus fatal

à la stabilité des croyances éthiques, qu'une contradiction logique.

Quelle était, en effet, l'attitude de Huxley ? Sa façon de condamner l'éthique évolutionnaire était bien plus violente que la mienne. Il déclare catégoriquement que « la perfection éthique implique une conduite qui, à tous les égards, s'oppose aux conditions qui réalisent le succès dans la lutte universelle pour la vie ». Sur une question biologique, je ne m'écarte de lui qu'avec crainte ; mais, ainsi que je l'ai déjà exposé, il est plausible de mettre au compte de la sélection les stades primitifs des plus nobles vertus. Je ne puis croire que la mère qui se sacrifie pour son enfant, que le vassal qui meurt pour le chef de son clan, que la génération qui souffre dans l'intérêt de la postérité, se conduisent en cela d'une manière « à tous égards opposée aux conditions que réalisent le succès dans la lutte universelle pour la vie ». Mais, que ce soit Huxley qui ait raison sur ce point, ou que ce soit moi, il est certainement impossible pour la masse des hommes de conserver, au prix de lourds sacrifices individuels, un idéal de conduite que la science nous signale, non pas seulement comme un accident, mais comme une

méprise de l'évolution ; quelque chose qui fut et qui est contraire à la direction générale du procès cosmique qui nous a donné l'être, et nous a fait ce que nous sommes. Il suffit d'un coup d'œil rapide sur l'histoire pour nous montrer combien volontiers l'homme idéalise la nature, témoin des expressions telles que *le retour à la nature, l'état de nature, les droits naturels, la loi naturelle,* et ainsi de suite. La force persuasive de ces idées s'est montrée grande, même quand on les invoquait dans des intérêts contraires à l'égoïsme individuel. Quand cet égoïsme sera d'accord avec elles, comment pourra-t-on résister à cette alliance ? Sera-t-il possible à l'homme moyen de conserver pur son idéal altruiste, s'il croit que la nature y est contraire ?... à moins, en vérité, qu'il ne croie en même temps que Dieu y soit favorable ?

V

Ici se posent des questions qui n'ont pas de parallèles dans l'esthétique. Assurément les différences d'opinion sont nom-

breuses, en matière d'esthétique, mais il n'en résulte pas des difficultés exactement comparables à celles que produit le conflit de fins inconciliables, et la solution n'en est pas aussi importante. C'est sur ce sujet qu'il faut que je dise quelques mots avant de terminer cette conférence.

Les conflits possibles entre des fins diverses sont nombreux, car ces fins elles-mêmes sont nombreuses. Et, de ces fins, certaines sont, par leur nature même, inconciliables, basées sur des différences essentielles que la réflexion ne fait que rendre plus apparentes, et le développement moral, plus profondes.

Mais ces conflits n'ont pas toujours lieu entre l'altruisme et l'égoïsme. Ils se produisent souvent entre des formes différentes d'altruisme. Appelons celles-ci, si vous voulez, la forme positive et la négative. L'inimitié, la haine, la cruauté, la tyrannie, et toute l'horrible engeance des passions dont l'objet et la fin sont la souffrance et l'humiliation d'autrui, ne sont pas, intrinsèquement, des passions égoïstes. Bien que ce soient les plus viles de toutes les passions, elles ne contiennent pas nécessairement le moindre alliage d'égoïsme. Souvent aussi désintéressées que l'amour

le plus dévoué ou que le plus sincère loyalisme, elles ne demandent pas toujours de moindres sacrifices à ceux qu'elles animent, et leur ordre est souvent obéi avec autant d'ardeur. Il vaut peut-être la peine de remarquer que ces fins altruistes, positives et négatives, bienveillantes et malveillantes, pour aussi irréconciliablement opposées qu'elles soient dans la morale théorique, se trouvent souvent associées dans la pratique des mœurs. L'affection familiale a produit, dans beaucoup de communautés à demi civilisées, la coutume impérative de la vendetta. Le loyalisme politique, qui s'est épanoui en quelques-unes des plus nobles manifestations de l'altruisme positif, a, également, engendré la cruauté et la haine à l'égard de ceux qui se trouvent en dehors des limites de la tribu, de l'État, du parti, de la foi. La lumière la plus brillante a projeté les ombres les plus noires. Torturer et réduire en esclavage, non pour le profit du vainqueur, mais pour faire souffrir le vaincu, voilà ce qui, au cours de longs siècles, n'a cessé d'être considéré comme la digne sanction de victoires remportées au prix du courage le plus héroïque et de la plus noble abnégation, tandis que, au contraire,

ce n'a pas été l'œuvre la moins importante du progrès moral, que de bannir cet altruisme perverti des idées morales professées par le monde civilisé.

L'égoïsme est bien plus estimable. L'avantage personnel de l'agent, est, considéré en lui-même, (ce que l'altruisme négatif ne saurait être en aucun cas), un objet parfaitement légitime de ses efforts. Lorsque, par conséquent, il y a conflit entre l'égoïsme et l'altruisme positif, des problèmes d'une réelle difficulté peuvent surgir : les fins concurrentes peuvent toutes les deux être dignes d'intérêt, et la nécessité de les concilier, nécessité à la fois pratique et spéculative, ne peut manquer de frapper à la fois l'esprit des moralistes et des législateurs.

Dans la pratique, les conséquences mauvaises de ce genre de conflits, résultent de ce que, en général, c'est la fin la plus honorable qui, trop souvent, a le dessous. Cela n'est pas surprenant, si l'explication de l'évolution éthique que j'ai provisoirement acceptée dans cette conférence, se rapproche de la vérité. En effet, les instincts dirigés vers l'extérieur sont d'une origine plus récente que les instincts dirigés vers l'agent lui-même ; tous les animaux s'occu-

pent d'eux-mêmes; ce n'est que chez les plus développés que les uns s'occupent aussi des autres. Le germe qui, dans la vie consciente, constituera l'égoïsme, est d'un développement bien antérieur à celui qui, dans la vie consciente, constituera l'altruisme. Etant plus primitif, il est plus profondément enraciné dans notre nature, et, même lorsque nous le reconnaissons comme moralement plus bas, il tend à prévaloir contre son rival. C'est ainsi que, selon l'expression d'Ovide, tout en louant le bien, c'est le mal que nous faisons.

Or, ce résultat, comme chacun sait, produit de graves conséquences sociales. Il faut que la société même la moins stable, soit établie sur une solide armature de coutumes, de règles et de lois, et que celles-ci, à leur tour, trouvent leur principal soutien dans le loyalisme volontaire de la communauté en général. Mais, bien que le loyalisme soit l'élément le plus essentiel, il ne suffit pas. Les législateurs, les hommes de loi, les moralistes, sont tous d'accord sur ce point, que, dans les conflits entre fins opposées, particulièrement entre des fins égoïstes et altruistes, ce n'est pas toujours la plus digne, de l'avis de l'agent lui-même; encore moins la plus

digne, selon le code moral de la communauté, qui triomphera finalement. Il faut donc que la loi et la coutume s'appuient sur des sanctions, les sanctions n'étant autre chose qu'un moyen par lequel on met un mobile plus bas au service d'un plus élevé, afin, de cette façon, d'améliorer la conduite des gens, sinon leur moralité [1]. L'approbation ou la réprobation publique, le geôlier et le bourreau, le ciel et l'enfer, en sont des exemples familiers. Les sanctions peuvent-elles aucunement procurer la conciliation véritable de fins discordantes, et, en particulier, de l'égoïsme et de l'altruisme ? Je ne le crois pas. Quand elles sont efficaces, elles diminuent, sans doute, le conflit moral ; mais c'est en faisant abstraction de la valeur intrinsèque de l'une des catégories de fins éthiques. Dans la mesure où nous sommes honnêtes parce que l'honnêteté est la plus grande habileté, où nous ne faisons pas le mal, pour

[1] Il n'est pas douteux que les sanctions ne puissent, indirectement, accomplir une œuvre d'éducation très importante, en stimulant et en dirigeant les loyalismes supérieurs. L'approbation ou la désapprobation de nos semblables, *l'appareil redoutable de la loi*, la croyance en des récompenses ou des châtiments futurs, tout en ne s'adressant d'une façon directe qu'à notre intérêt personnel, peuvent contribuer puissamment à la création de jugements moraux suffisamment dégagés d'« éléments empiriques de désir » pour satisfaire Kant lui-même.

qu'on ne nous le rende pas, et où nous faisons le bien pour qu'on nous le rende, exactement dans cette mesure, nous pratiquons l'altruisme purement et simplement comme un moyen de parvenir à nos fins égoïstes. Les deux adversaires ne sont pas réconciliés, mais il est intervenu un compromis entre eux, en vertu duquel la conduite qui relève de l'idée supérieure s'inspire des mobiles qui caractérisent l'idée inférieure.

Une conciliation plus complète est-elle possible ? Difficilement, je crois, sans religion. Je n'avance pas qu'une théorie religieuse quelconque nous débarrasse des anomalies éthiques, ni allège, théoriquement, d'un fétu le problème du mal. Mais je dis que, dans l'amour de Dieu par une âme individuelle, le conflit des fins éthiques perd, *pour cette âme,* toute son âpreté, et que l'harmonie résulte de l'élévation, non de l'abaissement, de l'idéal éthique.

Kant, par un exploit d'audace spéculative, a tenté de tirer de la loi morale une preuve de l'existence de Dieu. Dans sa manière de voir, la loi morale exige que nous professions que ceux qui sont vertueux seront aussi, finalement, heureux; et puisque, sans Dieu, cette attente ne

peut se réaliser, l'existence de Dieu devient un postulat de la morale. Est-ce là, me demanderez-vous peut-être, la théorie que vous suggériez tout à l'heure, ou quelque chose d'approchant? Non. Dans la théorie de Kant, si je la comprends bien, Dieu était extérieur à la morale, dans ce sens qu'il n'était pas lui-même une fin morale. Ce n'était pas notre sentiment d'amour et de dévotion envers Lui qui importait, mais la direction qu'il imprime au monde dans l'intérêt de la vertu et des vertueux. Ma tendance est différente. Je trouve, dans l'amour de Dieu, une fin morale qui réconcilie les autres fins morales, parce qu'elle les contient. Elle ne condamne pas les désirs que nous éprouvons pour notre propre bonheur. Elle en demande la légitime subordination, non la suppression complète. Il implique le service dévoué de Celui qui, par essence, veut le bien de tous, et, par conséquent, exige que le bien de tous soit un des objets de notre zèle; et il nous garantit qu'en travaillant à réaliser cette fin qui embrasse toutes les autres, nous serons, selon l'expression de Saint Paul, les collaborateurs de Dieu.

Je ne poursuivrai pas ce thème, qui sort évidemment du programme des présentes

conférences, dont l'objet direct n'est pas la religion personnelle. En tous cas, cette partie de ma théorie, bien qu'importante, est subsidiaire. Le but principal de ma démonstration a trait, non à la difficulté qu'on éprouve à harmoniser les fins morales dans un univers sans Dieu, mais à la difficulté de soutenir les valeurs morales, si les origines morales sont purement naturalistes! Qu'elles n'aient jamais été soutenues par la vertu de cette opinion, d'une façon un peu générale, c'est là un point d'histoire. En aucun temps, la grande masse des hommes n'a considéré la morale et la religion comme indépendantes l'une de l'autre. Ils ont laissé cela aux gens éclairés, et les gens éclairés se sont, je crois, trompés.

Ils se sont trompés pour n'avoir pas regardé en face les résultats complets de leurs propres théories. Si nous n'avons rien de mieux à dire en faveur de l'origine causale de la moralité, sinon qu'elle est le produit d'agents non-moraux, et, primitivement, matériels, portés jusqu'à un point donné par la sélection, et livrés ensuite aux jeux du hasard, le sens du ridicule, à défaut d'autres sentiments, devrait nous empêcher de consacrer une vaine éloquence

à la beauté de la loi morale et à la soumission respectueuse que l'humanité lui doit. C'est une dette que celle-ci ne paiera pas longtemps, si elle en vient à considérer la moralité comme l'effet de causes insignifiantes, et à la comparer, dans ses manifestations les plus humbles, aux appétits et aux craintes qui gouvernent, pour son bien, le monde animal; dans ses phases les plus élevées, à une sorte d'élégance dont chacun peut, à son gré, se parer, ou se dispenser. Il faut des raisons meilleures que celles-là, pour empêcher les idées les plus nobles de perdre sur nous toute emprise. Il faut que l'Éthique ait sa racine dans le divin, et que dans le divin elle trouve sa consommation.

TROISIÈME PARTIE

LES VALEURS INTELLECTUELLES

CINQUIÈME CONFÉRENCE

INTRODUCTION A LA TROISIÈME PARTIE

I

Dans mes conférences précédentes, j'ai exposé les raisons qu'il y a de croire que, dans deux grands domaines de l'esprit humain, l'Ethique et l'Esthétique, nos émotions et nos croyances les plus élevées ne peuvent prétendre à une vertu de survie. Il faut les considérer comme des sous-produits du procès d'évolution. Elles sont, par conséquent, dans l'hypothèse naturaliste, le résultat d'un double accident : accident dans un sens large, parce qu'elles sont produites par d'involontaires rapprochements et réactions d'entités matérielles, molécules, atomes et éther, dont l'existence a précédé et, vraisemblablement, dépassera cette fraction de la durée au cours de laquelle la vie organique est apparue, s'est développée, et disparaîtra; accident dans un sens plus étroit, parce

qu'elles ne sont associées que par hasard au procès d'élimination sélective, qui a si heureusement imité un dessein volontaire, si Darwin ne se trompe pas, dans l'adaptation des organismes à leur milieu. Ces sentiments sont donc l'accident d'un accident.

Je n'ai pas accepté cette conclusion, mais je n'ai pas essayé de la réfuter. Je me suis contenté de signaler qu'elle était destructrice de valeurs, et que plus grandes sont les valeurs, plus destructrice est la théorie. Du reste, la difficulté sur laquelle j'ai insisté jusqu'à présent, n'est pas une difficulté logique. Nous n'avons pas eu à faire de prémisses, ni de conclusions. Ni nos émotions esthétiques, ni nos sentiments moraux, ne sont le produit du raisonnement formel, et ce n'est pas de ce raisonnement que ces valeurs risquent de subir un dommage essentiel. Si vous voulez leur ruine irréparable, liez-les à une théorie de l'univers qui les dépouille de toute signification générale. Alors, au moment même où elles voudront prétendre à une autorité éminente, leur histoire s'élèvera contre elles, combattant leurs prétentions, et attestant leur imposture.

II

L'enquête que je me propose d'instituer à présent suivra un cours plus ou moins parallèle à la précédente et aboutira à une conclusion plus ou moins semblable. Cependant il ne peut manquer de s'y montrer des différences caractéristiques. Dans les régions les plus élevées de l'éthique et de l'esthétique, les émotions et les croyances sont inextricablement confondues. Elles sont, comme disent les naturalistes, symbiotiques. Quoique essentiellement distinctes, elles dépendent les unes des autres. Si l'une est détruite, l'autre se flétrit.

Mais la connaissance, ce nouveau domaine de l'activité humaine, dans lequel je pénètre maintenant, est autrement constituée. Les valeurs dont nous aurons à nous occuper sont principalement rationnelles, et la curiosité intellectuelle est la seule émotion qui s'y associe. Pourtant, ici également, surgissent deux questions qui correspondent à celles que nous avons traitées déjà à l'occasion d'un autre ordre

de faits : 1° Quelles sont les causes de notre connaissance, ou de cette part de notre connaissance qui s'applique au monde du sens commun et de la science? 2° L'explication naturaliste de ces causes affecte-t-elle la valeur rationnelle (en d'autres termes la validité) de leurs résultats?

Nous avons peut-être plus d'amour-propre à l'égard de la généalogie de nos croyances intellectuelles, qu'à l'égard de la généalogie de nos goûts et de nos sentiments. Nous aimons à croire que des convictions qui se prétendent rationnelles sont le résultat d'une suite d'opérations purement rationnelles, et bien que, lorsqu'il s'agit des autres, nous admettions assez volontiers l'insertion de chaînons non rationnels, dans l'enchaînement causal, nous avons pour nous-mêmes plus de prétentions.

Il est bien certain, pourtant, que dans la théorie naturaliste du monde une telle prétention est vaine. Il est de toute évidence que, pour important que soit le rôle que joue la raison parmi les antécédents immédiats de nos croyances, il n'est pas de croyance qui ne remonte à une origine causale tout à fait irrationnelle. Par leur

origine proche, ces croyances peuvent figurer comme des conclusions logiques. Par leur origine dernière, elles plongent, sans exception, leurs racines dans la matière et le mouvement. L'ordre rationnel n'est que greffé sur l'ordre causal, et, si le naturalisme a raison, l'ordre causal est aveugle.

III

Avant de m'engager plus loin dans cette direction spéculative, il serait peut-être bon que, pour mieux vous faire entendre où je veux en venir, je me permette d'ouvrir ici une parenthèse biographique. La démonstration que je viens de tenter, à l'instant, je l'ai déjà faite au cours de ces conférences, et je l'avais faite ailleurs. Elle exprime l'une des nombreuses considérations qui m'ont conduit à mettre en doute l'opinion régnante sur le fondement théorique de nos croyances indiscutées. Considérée en elle-même, elle est d'une tendance sceptique, et, comme elle a été associée à des théories qui préconisent une vue spiritualiste de l'univers, j'ai été accusé, (par des commentateurs qui

n'étaient pas toujours hostiles), de vouloir enrôler le doute au service de l'orthodoxie, en engageant le genre humain à croire ce qui lui agrée, puisque toutes les croyances sont également dépourvues de preuves. Puisque nous ne pouvons nous tirer du labyrinthe de l'illusion, tâchons au moins de nous procurer des illusions agréables.

Ce n'est pourtant pas là ce que j'ai jamais voulu dire, et ce n'est pas non plus ce que je veux dire à présent. Si j'ai prêté à ce travestissement de mes opinions, ce doit être la conséquence indirecte de mon dédain ancien, et sans aucun doute catégoriquement exprimé, pour le dogmatisme complaisant de la philosophie empirique, qui exerçait une dictature suprême en Grande-Bretagne pendant tout le troisième quart du siècle dernier. Mais ce dédain était-il tout à fait injustifié ?

J'entrai à Cambridge aux environs de 1865, muni d'un très léger bagage de connaissances, soit philosophiques, soit scientifiques, mais animé d'un ardent désir d'apprendre *ce qu'il fallait penser* de l'univers, et *pourquoi ?* L'histoire de la spéculation philosophique, je n'en avais aucun souci. Les systèmes morts ne me

paraissaient pas offrir plus d'intérêt que les modes abandonnées. Ce qui me préoccupait c'était le fondement des croyances vivantes; en particulier le fondement de ces connaissances scientifiques, dont les récents développements avaient produit une si profonde impression sur le genre humain. Et, à coup sûr, il n'y avait rien d'anormal à demander aux philosophes modernes de nous fournir une théorie de la science moderne !

On me conseilla d'étudier Stuart Mill. Le choc de la désillusion que j'éprouvai alors m'est resté présent à l'esprit jusqu'à ce jour. Mill possédait en ce temps-là dans les Universités anglaises, et, si je ne me trompe, dans les Universités écossaises également, une autorité comparable à celle exercée en Allemagne par Hegel, quarante années auparavant, et par Aristote au Moyen Age. C'était précisément au genre de questions qui me préoccupaient que sa Logique était censée répondre. Il passait pour avoir fait, dans le domaine de la déduction scientifique, ce que Bacon avait voulu faire, sans y réussir. Il avait muni la science d'une philosophie.

J'aurais pu passer sur les prétentions affichées alors pour son compte, par ses

admirateurs. J'aurais pu passer, quoique jeune et intolérant, sur ce qui me semblait être la vanité de son système philosophique, s'il avait jamais manifesté le moindre doute sérieux sur la portée et la validité de ses méthodes empiriques; s'il avait admis, par exemple, qu'après avoir fait tout ce qu'on peut faire pour systématiser nos modes ordinaires de déduction expérimentale, le problème fondamental de la connaissance restait encore à résoudre. Mais il semblait professer, d'accord avec toute l'école empirique dont il était le chef, dans les pays de langue anglaise, que les difficultés fondamentales relatives à la connaissance ne commencent que lorsqu'on a franchi la frontière qui sépare la physique de la métaphysique, le naturel du surnaturel, le monde des phénomènes du monde des noumènes, les expériences positives des rêveries religieuses. On pourra me dire que, si ce sont là des erreurs, elles sont partagées par quatre-vingt-dix-neuf pour cent de ceux dont l'éducation s'est imprégnée de l'atmosphère de la civilisation occidentale, quelles que soient leurs vues théologiques, et je reconnais que ces façons de voir ont en effet profondément pénétré nos habitudes intellectuelles courantes.

L'apologétique en est saturée, non moins que l'agnosticisme ou l'irréligion. Mais pour ma part j'ai le sentiment aujourd'hui, comme je l'avais aux jours lointains dont je vous parle, que le problème de la connaissance ne peut pas se scinder de la sorte. Ses difficultés commencent aux convictions du sens commun, non aux spéculations lointaines, subtiles, ou extra-terrestres ; et si nous pouvions le résoudre à l'égard des croyances, que, au sens vulgaire du mot tout le monde partage, peut-être nous reconnaîtrions-nous mieux dans les croyances au sujet desquelles règnent de nombreux et profonds dissentiments.

Que le raisonnement de Mill l'ait satisfait lui-même, ainsi que ses disciples immédiats, c'est étrange. Mais que le public plus étendu des hommes de réflexion, sur qui il exerça une si forte influence, s'autorisant de cette philosophie falote, proclame avec une attitude de dogmatique assurance, ce qu'il est possible, et ce qu'il est impossible de connaître, c'est certainement plus étrange encore. C'est du moins ce que je pensais, il y a près d'un demi-siècle, et ce que je crois encore.

Considérons, si vous voulez, un exemple

typique de l'attitude ordinaire des agnostiques, celui que nous offre Leslie Stephen. La meilleure partie de l'œuvre de cet excellent écrivain est biographique et littéraire, mais il s'est toujours profondément intéressé à la spéculation, et ses propres convictions semblent avoir pris de bonne heure leur forme définitive sous les influences philosophiques des empiriques anglais. Il regardait *l'appel à l'expérience* comme le dogme fondamental de l'agnosticisme, et par l'appel à l'expérience il entendait la même chose que Mill. Il pensait sincèrement que l'on obtenait par ce moyen une connaissance indiscutable *des phénomènes* et que, si vous vous aventuriez au delà des *phénomènes*, vous entriez dans le domaine du rêve ou de la fiction.

C'est une conviction possible. C'est, en fait, la conviction implicitement ou explicitement professée par des milliers de personnes tout à fait sensées. Mais pourquoi ceux qui la professent supposeraient-ils qu'elle doit toujours satisfaire les chercheurs impartiaux ? Pourquoi poseraient-ils en fait que ceux qui la rejettent sacrifient la raison à leurs préjugés ou à leur imagination ? Elle représente peut-être ce que

nous pouvons trouver de mieux, mais est-elle, après tout, d'une sagesse si évidente ? Sur ce point, l'agnostique empirique n'a pas de doutes. Il soutient avec une confiance inébranlable, que rien ne mérite créance en dehors de ce qui en dernier ressort est prouvé par l'*expérience ;* que la force de nos convictions doit être exactement proportionnée aux preuves que l'expérience est capable de fournir à leur appui, et que chacun sait, ou est capable de concevoir exactement, la portée de ces preuves. Leslie Stephen fait allusion à un aphorisme bien connu de Locke, qui déclare que : « il est un signe certain par où chacun peut reconnaître s'il est un sincère ami de la vérité, à savoir qu'il n'accorde à aucune proposition une créance plus grande que les preuves sur lesquelles cette proposition est fondée ne le justifient ». Là-dessus, Leslie Stephen remarque que cette opinion est une banalité, mais, vu la faiblesse de la nature humaine, une banalité utile.

Est-ce une banalité ? Locke s'y est-il conformé ? Hume s'y est-il conformé, ou aucun autre des procréateurs philosophiques de Stephen ? Est-il personne qui s'y conforme ? qui essaye sincèrement de s'y conformer ?

Lisez attentivement, dans l'Essai de Locke, les chapitres qui se rapportent à cette question, et observez les efforts vains auxquels il se livre, après s'être ainsi emprisonné lui-même dans le cercle de ses sensations et de ses idées, pour atteindre le monde extérieur auquel il accordait *une bien plus grande créance* que ne le justifiait aucune des preuves que, lui, du moins, fut capable de fournir. Lisez la critique que fait Hume des raisons que nous avons de croire à un monde réel au dehors de nous, ou à une personnalité réelle en nous, et comparez-les avec l'aveu qu'il fait, que le scepticisme en ces matières est une impossibilité pratique.

Mais nous n'avons pas besoin de dépasser le premier chapitre de *l'Apologie d'un Agnostique* pour trouver un exemple de ce que dis. Leslie Stephen y déclare se dispenser de tenir compte des conclusions des philosophes, parce qu'il n'y en a pas sur lesquelles tous les philosophes soient d'accord, ni qui réunisse bien nettement la majorité de leurs suffrages. D'un autre côté, il est disposé à s'entendre avec les astronomes, parce que les astronomes, de Galilée à Adams et à Leverrier, s'entendent sur les points essentiels entre eux. L'accord

entre les connaisseurs est, à son sentiment, une garantie de vérité, et leur désaccord une preuve d'erreur.

Mais, alors, il oublie que ces dissidences désolantes entre philosophes ne touchent pas seulement à des entités telles que Dieu et l'âme, ou les autres sujets que les agnostiques croient hors de la portée des facultés humaines. Elles ont trait aussi, entre autres choses, aux présuppositions sur lesquelles notre connaissance des *phénomènes*, (y compris, naturellement, l'Astronomie, de Galilée à Adams et à Leverrier), est entièrement édifiée. Que devra faire, en de telles circonstances, le *sincère ami de la vérité*, de Locke ? Comment se gardera-t-il « d'accorder à des propositions une plus grande créance que les preuves sur lesquelles ces propositions reposent ne le justifient » ? Par où échappera-t-il au *scepticisme pur* qui est, d'après Leslie Stephen, le résultat naturel du conflit des opinions ? Comment se tirera-t-il d'affaire en attendant qu'il ait décidé s'il est une théorie de l'univers à sa portée, qui satisfasse la raison impartiale ?

Le fait est que les adeptes de cette école philosophique, appliquent, tout à fait inconsciemment, des règles de probité

intellectuelle très différentes, selon qu'il s'agit d'eux-mêmes ou de leurs adversaires. « Pourquoi, demande M. Stephen, un garçon qui vient de passer ses examens, et est allé s'enfouir dans un presbytère de village, serait-il dogmatique ? Si être dogmatique c'est professer des opinions avec une conviction qui dépasse les motifs qu'on peut invoquer en leur faveur, il semble bien que le pauvre garçon ne puisse s'y soustraire. Le lot commun de l'humanité ne sera pas changé pour lui. Quand même il abandonnerait son presbytère et renoncerait à son Eglise, quand même il purifierait scrupuleusement sa croyance de toute infection *métempirique*, quand même il se bornerait rigoureusement aux sujets que ses critiques reconnaîtraient placés à la portée de sa vision intellectuelle, le sort le poursuivra toujours. Qu'il discute peu ou prou, qu'il croie plus ou moins, pour autant qu'il raisonne, et pour aussi peu qu'il croie, ses croyances dépasseront toujours ses raisonnements, et c'est à la foi, en dépit de lui-même, qu'il faudra encore qu'il fasse appel.

Ceux qui acceptent la philosophie de Leslie Stephen pensent que, pour le jeune

homme en question, comme pour tous les autres, l'appel à l'expérience peut offrir une voie de salut. Mais, sûrement, aucun d'eux n'est optimiste au point de croire que, en faisant appel à l'expérience, on évitera « les controverses interminables et sans issue » dont parle M. Stephen. Hélas, il n'en est pas ainsi ! Le champ de l'expérience n'est pas une région exactement délimitée et bien protégée, dont le ciel radieux voit fleurir la science utile à l'abri des contestations, tandis que les régions brumeuses de la métaphysique sont désolées par d'interminables querelles. Au contraire, c'est le champ de bataille même de la philosophie, l'arène de la métaphysique, parsemée d'arguments abandonnés. Toutes les positions stratégiques y ont été prises et reprises. Chaque école proclame son droit d'occuper ce terrain, et chacun des systèmes opposés prétend l'occuper effectivement. En fait, par une singulière ironie, les penseurs qui, en ce moment même, invoquent le plus l'expérience, sont ces métaphysiciens de l'Absolu, dont les spéculations n'offraient, aux yeux de M. Stephen, pas même un commencement d'intérêt, sauf celui d'être, (à ce qu'il supposait), à la fois le refuge et la perte de

la religion traditionnelle. Mais ces philosophes n'ont pas le monopole de cette préoccupation. Tout le monde, à présent, dit du bien de l'expérience. On ne commence à différer d'avis que lorsqu'on essaye de dire ce qu'est l'expérience, d'en définir la nature, d'en montrer les lettres de créances, et de déchiffrer le message qu'elle apporte. Et malheureusement, quand on en vient là, surgissent des querelles sans fin.

IV

Je ne m'occupe, bien entendu, de M. Leslie Stephen, que comme du représentant brillant d'une manière de penser contre laquelle je m'élève vivement. Je ne combats point cette pensée seulement parce que, à mon sens, elle est insuffisante et erronée, encore moins parce que je déteste les conclusions qu'elle entraîne. Je la combats parce qu'elle fait sonner bien haut le mot d'expérience et pourtant ne regarde pas même les faits en face ; parce qu'elle se targue de rationalisme, et raisonne rarement juste. Ce sont là des infractions

contre l'esprit de vérité, plus graves que celles que condamne le prétentieux aphorisme de Locke, et elles entraînent des conséquences beaucoup plus fâcheuses.

Si vous me demandez ce que j'entends, quand je dis que l'empirisme agnostique ne regarde pas les faits en face, je vous répondrai qu'il ne tient réellement pas compte de cette histoire naturelle de la connaissance, de cet ensemble complexe de causes, rationnelles et non rationnelles, qui ont donné naissance à notre corps de connaissances acceptées. Et si vous me demandez ce que j'entends, quand je dis que, bien qu'il raisonne, l'empirisme raisonne rarement juste, je répondrai que, chaque fois qu'il est résolu à ne pas sacrifier une de ses conclusions, il n'est pas d'argument dont il ne fasse usage. Ce n'est que lorsqu'il veut être négatif qu'il sait employer la critique.

C'est là une erreur que je ferai mes efforts pour éviter. Mais j'espère qu'on ne m'accusera pas, pour cela, de professer de l'indifférence envers les droits de la raison, ni d'incliner à accorder peu d'importance à nos croyances au sujet du monde, soit matériel, soit immatériel. Au contraire, mon but, et mon seul but, est de réunir la

raison et la croyance dans l'harmonie la plus intime qui paraisse présentement réalisable. Et si, à cela, vous répondez que cette déclaration suffit par elle-même à prouver que je ne suis pas un ami bien chaud de la raison; si vous me dites qu'elle implique, sinon une adhésion permanente, du moins un acquiescement temporaire, en une croyance imparfaitement rationalisée, je conteste absolument ce reproche. En ce qui me regarde, cet acquiescement n'existe pas. Mais que ceux qui pensent autrement que moi m'indiquent un meilleur chemin à suivre. Qu'ils me mettent en présence d'un ensemble de croyances à la fois vivant, logique et complet, sans oublier que cet ensemble ne saurait être complet, s'il ne contient dans son orbite sa propre justification en tant que résultat de facteurs naturels ; ni qu'il ne saurait être logique, sans expliquer d'une façon rationnelle la bonne fortune qui a voulu que, des causes qui ne sont pas des raisons, combinées, peut-être, avec des causes qui ne sont pas de *bonnes* raisons, produisissent pour résultat un système qui se trouve, par hypothèse, parfaitement rationnel. Le penseur qui sera assez heureux pour mener à bien cette démonstra-

tion pourra triompher sans scrupules de l'échec de ses prédécesseurs. Mais, quand ce révélateur se manifestera, je doute que l'on constate qu'il ait atteint son but en suivant le sentier battu de l'agnosticisme empirique, lequel, bien qu'il soit de bon ton de s'y rencontrer, n'est après tout qu'une impasse.

En attendant, il nous faudra, je le crains, nous accommoder d'un système de croyances bien éloigné de la perfection rationnelle. Mais il n'est pas nécessaire d'y acquiescer, et nous ne devons pas nous en tenir pour satisfaits. Sera-t-il jamais remédié à cet état de choses par l'illumination soudaine d'une grande découverte philosophique? C'est une autre question. Le but que je me propose est, dans tous les cas, beaucoup plus modeste. Mais ceux-là, au moins, doivent m'épargner leurs reproches, qui professent que les croyances de sens commun, et la science, qui est le fruit du développement de ces croyances, sont, sinon en possession de la vérité, du moins sur la voie qui conduit à la vérité. Car, cette conviction, je la partage. Je la proclame, je veux m'y conformer; et je ne puis, assurément, mieux m'y conformer qu'en m'efforçant, autant que je le puis, de la placer

dans l'encadrement qui en conservera de la façon la plus efficace la valeur intellectuelle. C'est là, dans tous les cas, le résultat auquel mes quatre prochaines conférences sont destinées à contribuer.

SIXIÈME CONFÉRENCE

LA PERCEPTION, LE SENS COMMUN ET LA SCIENCE

I

Rien ne paraîtrait plus facile, au premier coup d'œil, que de donner une définition générale des opinions que le commun des hommes se fait, communément, sur les personnes et les choses qui constituent notre monde familier. C'est là le monde où nous vivons. Pour tous les hommes, ce monde est réel. Pour un grand nombre, c'est *le monde réel*. C'est le monde du sens commun, celui où l'homme d'esprit simple se sent chez lui, où l'homme d'esprit pratique cherche un refuge, à l'abri des vaines subtilités de la métaphysique. Notre code d'opinions sur ce monde peut être difficile à justifier, mais il semble étrange qu'il soit difficile à formuler. Cependant cette difficulté est, à mon avis, réelle.

Il y a, cependant, quelques caractères

que l'on peut lui assigner avec confiance. Il est dans l'espace et le temps, c'est-à-dire que les objets matériels dont il est formé, y compris les êtres vivants, sont étendus, occupent des positions relatives, et jouissent d'une certaine durée.

Les objets ne sont pas modifiés par un simple changement de position, mais le changement de leur position, relativement à un observateur, change toujours leur apparence pour celui-ci. Le sens commun est, par conséquent, contraint, en ce cas, comme dans d'autres cas innombrables, à distinguer l'apparence d'un objet de sa réalité et à professer comme un article essentiel de ses croyances pratiques que les apparences peuvent changer, en laissant les réalités intactes.

Le sens commun n'en déduit cependant pas que notre expérience des objets matériels soit autre que directe et immédiate. Il n'a jamais professé l'opinion, ou, si vous voulez, l'hérésie, que ce que nous percevons (du moins par la vue et le toucher) ne soit autre chose que des états de notre propre conscience, qui, en quelque sorte, copierait ou représenterait les objets extérieurs. Il n'a jamais professé, non plus, que la nature ou la durée des objets extérieurs

dépendît en aucune façon de l'observation que nous en faisons. Dans la perception, il n'y a pas de réaction, de la part de la conscience qui perçoit, sur l'objet perçu. Les objets, dans leur réalité, ne sont pas affectés par la pure observation, encore moins sont-ils constitués par elle. En tant qu'il est question d'objets matériels, le sens commun ne suppose jamais que *esse* soit identique avec *percipi*.

Mais, alors, selon le sens commun, que sont les objets dans leur véritable réalité ? Que sont-ils *en eux-mêmes*, quand personne ne les regarde, ou quand quelques-uns seulement de leurs aspects sont soumis à notre observation ?

Nous pouvons, dans tous les cas, dire ce que, (d'après le sens commun), les objets *ne sont pas*. Ils sont plus qu'un ensemble d'apparences. S'il nous était possible de percevoir, simultanément, un objet à mille distances différentes, sous mille angles différents, sous mille variétés d'éclairage, avec son intérieur théoriquement présenté par mille sections différentes, le sens commun, interrogé, maintiendrait encore, je crois, que tout cela ne fait que montrer, par des exemples, l'infinie variété des apparences sous lesquelles les objets peuvent se

montrer, sans que leur nature en soit ni modifiée, ni complètement révélée. Mais, bien que le sens commun pût donner cette réponse, il ne manquerait pas de trouver la question importune. Il ne voit pas d'inconvénient, en poursuivant sa tâche, à négliger ces indiscrètes recherches. Il se contente de dire que, bien qu'un objet soit, sans aucun doute, toujours quelque chose de plus que la somme des aspects de lui-même auxquels notre attention s'attache tour à tour, il n'en est pas moins vrai que la connaissance que nous possédons de son existence et de sa nature, bien qu'imparfaite, est cependant, à toutes fins pratiques, suffisamment claire et certaine, et n'a besoin du secours, ni de la métaphysique, ni de la psychologie.

Voici, avec toutes ses difficultés, la définition véritable, je crois, dans les limites où elle demeure, du monde extérieur, tel que le sens commun le conçoit. C'est là le monde que la science entreprend d'expliquer. Permettez-moi de vous donner un exemple concret.

Nous percevons un objet : je suppose, le soleil. Nous le percevons directement, et non symboliquement. Ce que nous voyons n'est pas une image mentale du soleil, ni

un ensemble complexe de sensations causées par le soleil, mais le soleil lui-même. De plus, cet objet matériel extérieur conserve son identité, au milieu de la variété de ses aspects. Il est rouge le matin, blanc à midi, rouge de nouveau le soir. Les nuages l'obscurcissent parfois, ou une éclipse nous le dérobe. Toutes les vingt-quatre heures il disparaît et reparaît. Cependant, au milieu de tous ces changements et de ces disparitions, son identité ne fait pas l'objet d'un doute. Bien que nous le percevions différent à différents moments; bien que, à de certaines heures, nous ne le percevions pas du tout, nous savons qu'il est toujours lui-même. Pas une minute nous ne supposons, avec Héraclite, que, dès qu'il se dérobe à notre vue, il est par cela même affecté dans sa nature, ou cesse d'exister.

Par conséquent, l'expérience, selon le sens commun, est, d'une façon générale, quelque chose de très simple. Nous voyons, ou nous tâtons un objet, où comme le Dr Johnson, nous donnons un coup de pied dedans, « et tout est dit ». L'expérience est la source de toute connaissance et, par suite, de toute explication. Mais, en elle-même, elle ne paraît guère avoir besoin

d'explication. Le sens commun incline à la laisser où il la trouve. Sans doute, l'intervention d'illusions, optiques ou autres, peut venir jeter le trouble dans cette quiétude intellectuelle. Lorsqu'il a à envisager un cas, où, pour des motifs extérieurs, on juge telles apparences, réelles, et telles autres, illusoires, le sens commun s'aperçoit que, après tout, la perception, l'expérience directe des objets, soulève des problèmes qui ne sont pas sans l'embarrasser. Mais les illusions des sens sont un cas exceptionnel, qui vient rarement troubler le cours égal de notre vie journalière.

II

Or la science, ainsi qu'elle le reconnaît volontiers, n'est que le prolongement du sens commun. Elle admet entre autres choses, sur la perception, la manière de voir du sens commun. Comme le sens commun, elle distingue l'objet, tel qu'il est, de l'objet, tel qu'il paraît être. Comme le sens commun, elle juge que ce qui est soumis à l'expérience n'est pas modifié par l'expé-

rience. Mais, à la différence du sens commun, elle examine avec grande attention la manière dont les objets produisent l'expérience. Ce qui l'intéresse, c'est la série causale. C'est assurément un sujet que le sens commun ne laisse pas tout à fait de côté. Il reconnaîtrait que si nous voyons une lampe, c'est au moyen de la lumière qu'elle répand, et que c'est par les sons qu'elle émet que nous reconnaissons une trompette ; mais, quant à la nature de la lumière ou du son, et à la façon dont ils produisent notre expérience des objets lumineux ou sonores, elle s'en remet à la science du soin d'éclaircir ces questions.

Et la science se met allègrement à la tâche. Elle croit elle aussi que la perception est la source de toute notre connaissance de la nature extérieure. Mais elle voit en elle quelque chose de plus et de différent, car la perception est, elle-même, une part de la nature, une opération naturelle, le produit de causes antécédentes, la cause d'effets subséquents. Elle demande donc, comme les autres faits naturels, à être observée et expliquée, et c'est affaire à la science de l'expliquer.

Nous nous retrouvons ainsi en présence de l'opposition qui sert de pivot à une si

grande partie de l'argumentation de ces conférences : l'opposition entre les croyances, considérées comme les chaînons d'une série cognitive, et les croyances, considérées comme les chaînons d'une série causale. Dans la série cognitive, les croyances de la perception se trouvent à la racine de toute notre connaissance des lois naturelles. Dans la série causale, elles sont les effets de lois naturelles en actuelle opération. C'est là un exemple si important de cette dualité, qu'il faut que vous me permettiez de l'étudier d'une façon un peu détaillée.

Il nous est possible d'observer ce qui se passe entre le sujet percevant et l'objet perçu, en prenant place soit du côté du sujet, soit du côté de l'objet. Mais il n'est pas du tout indifférent de se placer à un bout ou à l'autre. Si nous observons le rapport du sujet qui perçoit à l'objet perçu, il ne me semble pas convenable, ni exact, de définir ce rapport comme une opération. C'est une expérience, immédiate et intuitive; non pas, à vrai dire, infaillible, mais directe, et qui se suffit à elle-même. Si je regarde le soleil, c'est le soleil que je vois, et non une image du soleil, ni une sensation qui suggère, ou qui symbolise le soleil. Encore moins vois-je des vibrations

de l'éther, ou une image rétinienne, ou une réaction nerveuse, ou une agitation des cellules cérébrales ; car dans l'acte de la perception, aucun intermédiaire n'est lui-même perçu.

Mais si, maintenant, nous changeons de place, en quelque sorte, et renouvelant notre observation, nous considérons le rapport de l'objet perçu au sujet percevant, il sera impossible de tenir le même langage. Nous nous trouvons en présence, non d'un acte d'intuition, mais d'une opération physique, qui est complexe, qui demande du temps, qui implique plusieurs stades. Nous avons laissé derrière nous la cognition ; nous sommes plongés dans la causation. L'expérience n'est plus l'appréhension immédiate d'un fait ; c'est la transmission d'un message, transmis de l'objet perçu au sujet percevant par des relais de messagers matériels. Quant à la manière dont cette transmission est exécutée, les raisons qu'on en donne varient avec le développement de la science. Elles ont changé complètement plusieurs fois depuis le début de l'ère moderne, et, chaque fois qu'on y revient, c'est pour les rendre plus compliquées. Elles ne se rapportent pas à une seule branche de la science, mais à un grand nombre. Il faut aller les cher-

cher dans l'astronomie newtonienne, la physique solaire, la théorie de la radiation, les propriétés optiques de l'atmosphère, la physiologie de la vision, la psychologie de la perception, et, je présume, beaucoup d'autres branches des connaissances humaines. Et tout cela, pour nous dire ce que c'est que nous voyons, et comment il se fait que nous le voyions.

III

Or, toute personne qui possède la moindre teinture de philosophie sait à quel point les notions que je viens d'essayer de définir sont saturées de difficultés : difficultés touchant à la nature de la perception, difficultés touchant à la nature de l'objet tel qu'il est perçu, difficultés touchant à sa base physique non perçue ; difficultés touchant au rapport dans lequel ces trois termes précédents se trouvent à l'égard les uns des autres. Pour le sens commun, un objet matériel consiste en un certain nombre de qualités et d'aspects qui sont perçus, un nombre inépuisable qui pourraient être perçus, mais ne le sont pas, et, peut-être, *quelque chose* de

vaguement conçu, qui réside derrière ces qualités et ces aspects. Les disciples médiévaux d'Aristote, si je les comprends bien, (ce qui est extrêmement douteux), élevaient ce vague *quelque chose* à la hauteur de l'idée de substance, entité qui ne tenait aux qualités auxquelles elle servait de support que par des liens assez lâches, et ne les expliquait nullement. Il y avait de la « substance » dans un fragment d'or, et de la « substance » dans un morceau de plomb; mais on ne voyait rien de déraisonnable à tenter d'associer les qualités de l'or avec la substance du plomb, et, de la sorte, à toutes fins pratiques, de changer le plomb en or.

Tout autres sont les enseignements de la science moderne. Peut-être n'a-t-elle pas totalement renoncé à la notion de substance matérielle, si on définit celle-ci : le soutien non perceptible de qualités perceptibles, mais elle s'efforce avec persévérance d'établir un lien entre les propriétés de la matière et sa structure, notamment en ce qui concerne la propriété de produire, ou de provoquer en nous, ces perceptions immédiates, que nous définissons comme notre expérience de la matière elle-même.

Un stade important de cette tentative a été marqué par l'établissement de la distinction fameuse entre les qualités primaires et les qualités secondaires de la matière, les qualités primaires étant, dans les objets matériels, les attributs que l'on jugeait indépendants de l'observateur ; par exemple, l'impénétrabilité, la densité, le poids, la forme ; tandis que les qualités secondaires étaient celles qui, en faisant abstraction d'observateurs doués de sens semblables aux nôtres, ou bien se manifesteraient différentes, ou bien n'existeraient pas du tout ; par exemple, la couleur et la saveur. Dans cette manière de voir, les qualités primaires étaient rangées au nombre des causes des qualités secondaires, et les qualités secondaires étaient transportées de l'objet perçu au sujet percevant.

Je n'éprouve pas la moindre envie de défendre cette théorie. Elle a été fort tournée en ridicule, et prêtait certainement le flanc à ces attaques. Mais il paraît inévitable que l'évolution des vues modernes sur la nature passe par un stade comme celui-ci. Tout l'effort de la science physique est de découvrir les faits matériels, ou non psychiques, qui expliqueraient, entre autres choses, nos expériences psychiques. Il est

vrai qu'il y a des hommes de science, aussi bien que des philosophes, qui considèrent toutes ces interprétations comme purement arbitraires, comme de simples procédés d'économie de travail, qui n'ont rien à faire avec la réalité. J'aurai à parler de ces théories au cours de mes prochaines conférences, mais je puis me contenter, en attendant, de remarquer qu'elles ne représentent pas l'opinion scientifique commune ni d'aujourd'hui, ni d'aucune époque. La science croit, à tort ou à raison, que le monde qu'elle étudie est un monde réel, qui persiste indépendamment de nos perceptions. Elle n'a jamais donné son adhésion à la doctrine qui veut réduire l'objet de ses patientes recherches à l'invention d'un système bien imaginé, nous permettant de prévoir, et peut-être, de modifier, le cours de nos propres sensations.

Mais alors, si la science ne se trompe pas, nous sommes forcés de reconnaître une distinction entre le contenu de notre expérience immédiate, et les causes de cette expérience, distinction qui se faisait jour d'une façon vague et maladroite dans la différence établie entre les qualités secondaires et primaires de la matière, mais que chaque pas fait en avant par la physique

et la physiologie a rendue plus profonde et plus infranchissable. Il était possible de soutenir, (bien qu'assez difficile, je l'avoue), que, tandis que les qualités secondaires de la matière sont dues à l'action des qualités primaires sur les organes de la perception, les qualités primaires elles-mêmes font, néanmoins, l'objet de l'expérience directe. Le fait, par exemple, que la couleur n'est autre chose qu'une sensation, n'a pas nécessairement pour conséquence de nous empêcher de percevoir les qualités matérielles qui, telles que la forme, ou le mouvement, ou la masse, sont les causes externes et indépendantes auxquelles la sensation est due. Je ne dis pas que cette manière de voir a jamais été explicitement professée, et, du reste, peu importe. Car, si nous acceptons les enseignements de la science, il est impossible, me semble-t-il, de la soutenir plus longtemps. Les causes physiques de la perception sont atteintes par la déduction, non par la perception. La réalité du monde matériel, devant le progrès de la science, s'est enfoncée de plus en plus dans les ombres de l'invisible, et se trouve, maintenant, complètement hors de la portée de l'expérience directe, dissimulée derrière l'impénétrable barrière de ses propres effets.

IV

Considérons, en effet, en quoi consiste réellement l'opération de la perception, si nous la retraçons en remontant de l'objet observé à l'observateur, si nous suivons les fils principaux du complexe réseau de transmission par lequel l'objet vu se révèle à celui qui le voit.

Je reviens à mon exemple précédent, le soleil. Nous n'avons pas besoin de considérer ceux de ses attributs que, notoirement, nous atteignons par des procédés indirects, qui ne sont pas perçus, mais connus par le raisonnement déductif : sa grandeur, par exemple, ou sa masse. Bornons-nous à ce que nous percevons directement, sa dimension angulaire, sa forme, projetée sur un plan, sa chaleur, son éclat, sa couleur, son mouvement relatif, son éloignement de l'observateur : comment ces expériences immédiates sont-elles produites ?

Les explications ont varié avec les progrès de la science. Du reste, pour notre présent objet, il n'importe guère que nous donnions la préférence aux unes ou aux autres. Mais

prenons celle qui est communément adoptée en ce moment-ci. Ce n'est pas seulement la meilleure, c'est la plus complète et, par là même, celle qui met la difficulté qui nous préoccupe dans le plus plein relief. Nous trouvons, au commencement de notre série causale, les électrons, ou, si vous n'acceptez la théorie électrique de la matière sous aucune de ses formes, nous trouverons les atomes et les molécules. C'est par eux que nous commençons, parce que le soleil en est un assemblage, et parce que ce sont leurs mouvements qui mettent en marche tout l'enchaînement de causes et d'effets au moyen desquels le soleil produit en nous la perception que nous en avons.

Nous trouvons, au premier relais, les vibrations de l'éther, de longueurs diverses et d'amplitudes diverses, que le mouvement des particules atomiques envoie à travers l'espace. Une partie de ces vibrations atteint notre atmosphère, et, de cette partie, une partie atteint nos yeux. De cette partie encore, il est une partie qui s'ajuste à la minime longueur d'ondulation à laquelle, seulement, notre œil est sensible. C'est par le moyen de ces dernières vibrations qu'il nous est possible de *voir* le soleil. D'autres vibrations

encore, qui n'ont pas nécessairement la même longueur d'onde, affectent les nerfs qui produisent en nous la sensation de chaleur. C'est au moyen de celles-ci qu'il nous est possible de *sentir* le soleil.

Mais, avant de voir ou de sentir, il y a encore beaucoup à faire. La série causale est encore loin d'être complète. Des opérations nerveuses compliquées, encore mal connues, des opérations cérébrales compliquées, plus mal connues encore, les unes et les autres entraînant des modifications physiologiques encore plus complexes que les *accélérations* électriques ou les perturbations électro-magnétiques auxquelles nous avons eu affaire jusqu'à présent, nous mènent au terme de l'enchaînement matériel de causes et d'effets, et déposent le message provenant de l'objet perçu au seuil de la conscience qui perçoit. C'est ainsi qu'un facteur glisse dans votre boîte aux lettres une missive qui d'abord a été écrite, puis portée à la main, puis enlevée dans un fourgon postal, puis transportée en wagon, puis délivrée par le facteur, et qui atteint, de la sorte, sa destination, après quoi il ne reste plus rien à faire, que la lire et en comprendre le sens.

Voici donc pour l'opération matérielle de la transmission. L'opération psychique n'est pas encore commencée. La psychologie est une science, non moins que la physiologie ou la physique, et la psychologie a beaucoup à dire sur le chapitre de la perception. Il est vrai que les explorateurs scientifiques dont le point de départ est introspectif, qui s'occupent principalement d'idées, de conceptions, de sensations et ainsi de suite, réussissent rarement à ajuster, sans solution de continuité, leurs conclusions, avec celles de leurs confrères qui commencent par les causes *externes* de la perception. Les deux tunnels, entamés aux flancs opposés de la montagne, ne se rencontrent pas toujours sous sa crête. Il n'est cependant pas possible, pour cela, de laisser de côté ce que la psychologie nous apprend sur la genèse de l'expérience perceptive, considérée, non comme le fondement de la science, mais comme un produit naturel.

Mon intention n'est pas d'essayer d'établir un sommaire de la psychologie, de ce point de vue, non plus que je n'ai essayé d'établir un sommaire de la physique ou de la physiologie. Ma théorie est réellement indépendante, à cet égard,

comme précédemment, de tel ou tel système. Tout ce qu'il me faut, c'est qu'on admette que, dans la perception, on trouve des conditions antécédentes, fournies par la conscience qui perçoit, et qui ont pour effet de modifier profondément toutes les expériences perceptives ; qu'on admette aussi que ces conditions, à la différence des catégories de Kant, sont des produits naturels, variant, comme les autres produits naturels, d'un individu à un autre. Cela me sera accordé, j'espère, par tous les psychologues empiriques, quelle que soit l'école à laquelle ils appartiennent.

Si cette déclaration vous semble obscure dans sa forme générale et abstraite, considérez-en une application particulière. Supposons, avec un grand nombre de psychologues, que la Volonté, sous la forme de l'attention sélective, se trouve à la racine de notre activité perceptive ; que l'on peut en conséquence, dire de nous, dans un certain sens, que nous créons par notre volonté les objets que nous percevons ; que l'expérience du présent est grandement influencée par le souvenir, et que le moule perceptif où nos sensations se coulent est, en grande partie, un produit social, résultant de nos

rapports avec les autres hommes et, à son tour, rendant ces rapports possibles. N'est-il pas évident, si l'on admet ces suppositions, que la conscience, loin de recevoir passivement les messages que lui transmettent les agents physiques et physiologiques, en modifiera le caractère ?

V

Mais pourquoi, me demandera-t-on, ces considérations entraîneraient-elles quelque difficulté ? Et, s'il y a une difficulté, quelle en est exactement la nature?

Dans sa forme la plus générale, cette difficulté est la suivante :

La science prétend que ses conclusions sont fondées sur l'expérience. L'expérience dont il s'agit, est, incontestablement, la perception familière des objets externes et de leurs mouvements, telle que la conçoit le sens commun ; et, pour autant que nos facultés de perception soient accrues par l'emploi du télescope, du microscope, de la balance, du thermomètre, de l'électroscope, et ainsi de suite, cette manière de voir du sens

commun n'en subit aucune altération. Les perceptions d'un homme de science sont, dans leur essence, identiques aux perceptions des hommes ordinaires, dans leurs moments ordinaires, entourées des mêmes difficultés, et acceptées avec la même assurance. De quelque manière que l'on doive qualifier les acquisitions de la science, les données expérimentales sur lesquelles elles reposent ont été recherchées et obtenues dans un esprit de RÉALISME NAIF.

C'est sur cette assise que la science se met en devoir d'édifier une théorie de la nature, par laquelle l'assise elle-même est détruite. Elle scie la branche qui la soutient. Elle renverse d'un coup de pied l'échelle au moyen de laquelle elle est montée. Elle dissout l'objet perçu en une lointaine réalité qui n'est ni perçue ni perceptible. Elle fait du monde du sens commun une illusion et, sur cette illusion, établit tranquillement sa thèse.

Mais ce n'est pas là le seul embarras logique où nous nous trouvions pris. Quand la science nous a fourni le signalement des objets extérieurs, *tels qu'ils sont réellement*, et que nous nous mettons en devoir de rechercher de quelle façon

la réalité physique se révèle à nous dans l'expérience, voici une nouvelle difficulté qui surgit, ou, si vous préférez, la même difficulté sous un nouvel aspect. Car la science nous demande d'admettre que, de ce point de vue, l'expérience est équivalente à la perception; et que la perception est l'effet psychologique lointain d'une longue suite de causes, physiques et physiologiques, originellement mises en mouvement par l'objet extérieur, mais qui ne lui ressemblent aucunement. Observez attentivement, de l'extérieur, cette opération, et demandez-vous pourquoi il y aurait entre la première de ces causes et le dernier de ces effets, une correspondance qui nous permît de connaître l'une par l'autre, de remonter de l'un à l'autre? Pourquoi faire à la longue série des intermédiaires non perceptibles, qui relient l'objet perçu au sujet qui perçoit, le crédit, d'admettre leur exactitude?

Je comparais, tout à l'heure, ces intermédiaires à des relais de messagers. Mais on s'attend à ce que les messagers délivrent leur message tel qu'ils l'ont reçu. Les messagers changent, mais non pas le message. L'image est donc trop flatteuse pour cette série de causes physiques qui

viennent faire connaître l'objet matériel à la conscience qui perçoit. Les modifications nerveuses qui se trouvent en contiguïté causale immédiate avec cet effet psychique, que nous appelons la perception d'un objet extérieur, n'ont aucune sorte de ressemblance, ni avec cet objet tel que nous le percevons, ni avec le même objet tel qu'il est réellement. Elles ne ressemblent pas davantage à la cause prochaine qui les provoque, c'est-à-dire, aux vibrations de l'éther ; ni celles-ci aux électrons accélérés qui constituent l'objet incandescent que nous *percevons* comme le soleil. Et le soleil, tel que nous nous le représentons, n'a pas la plus légère ressemblance avec le soleil tel qu'il est réellement.

Hume, dans ses « Dialogues sur la Religion Naturelle », prétend, qu'il est absurde de raisonner d'un effet comme l'Univers, à une cause comme Dieu, parce que le fait de conclure de tel effet particulier à telle cause particulière, ou réciproquement, n'est légitime que lorsque l'on possède l'expérience préalable de consécutions causales de la même catégorie. Or, il n'a été donné à personne, assurément, d'assister à la création. Quelle que soit la valeur de

ce raisonnement en ce qui concerne Dieu et le monde, il me paraît concluant si on l'applique à la matière et à l'homme. Nous ne pouvons conclure d'effets purement psychiques, tels que nos perceptions et nos sensations, à des causes externes, telles que des opérations physiologiques, ou des vibrations de l'éther, à moins que nous ne puissions percevoir ces deux catégories de faits dans l'acte même de la causation. Or ceci, si nous acceptons les conclusions de la science, nous est à jamais impossible : d'abord parce que les chaînons intermédiaires de la série causale ne sont pas perceptibles ; ensuite, parce que, s'ils étaient perceptibles, la perception a été réduite par la science à n'être autre chose qu'un effet purement psychique, qui ne peut évidemment contenir en soi sa cause matérielle. Cette dernière doit donc demeurer à jamais en dehors du cycle fermé de l'expérience sensible.

Nous sommes donc, ici, en présence du reproche fait habituellement à ces philosophies de la perception qui nous refusent tout accès à la réalité extérieure, sauf par des idées qui en sont la copie. Mais la position de ces philosophies est

meilleure que celle de la science. Elles ne sont pas obligées d'admettre explicitement une disconvenance entre leurs prémisses et leurs conclusions. C'est par une méthode d'analyse psychologique qu'elles arrivent à établir la subjectivité de la perception. Elles interrogent la conscience, et se convainquent que l'on peut réduire toute expérience à des sensations et à des idées, dont quelques-unes, il est vrai, suggèrent l'existence d'un monde extérieur, mais dont aucune n'est elle-même extérieure à notre esprit. Si donc les choses en viennent au pire, elles peuvent alléger, (beaucoup l'ont fait), leur vaisseau philosophique, en jetant par-dessus bord l'univers matériel comme une cargaison superflue. Mais la science physique ne peut pas, du moins à ce qu'il me semble, en agir de la sorte. Celle-ci n'a affaire que de l'univers matériel. Ses prémisses lui sont fournies par notre connaissance du monde extérieur, et non pas de nos sensations et de nos idées internes. Et si elle a lié sa fortune à celle d'une théorie de la perception qui envisage notre représentation comme un effet naturel de l'objet représenté ; si elle s'est ainsi risquée jusqu'à la frontière,

pleine de périlleux problèmes, où se joignent l'esprit et la matière, ce n'est pas dans un esprit de témérité aventurière qu'elle l'a fait, mais dans le légitime exercice de son activité.

Mais cette considération n'a pas pour conséquence de diminuer notre embarras. Les questions qui se posent ici à notre esprit ne concernent pas les domaines réservés de la science, domaines explorés des seuls spécialistes, et que le public ordinaire, occupé de ses ordinaires travaux, a le droit de ne pas connaître. Au contraire, les difficultés sur lesquelles j'ai appelé votre attention mettent en péril les bases incontestées de nos raisonnements courants, les données de toute expérience scientifique et la portée de toute généralisation scientifique. On ne peut les considérer comme négligeables.

D'un autre côté, pour menaçantes qu'elles soient, ces difficultés ne sauraient aucunement influencer notre attitude, soit à l'égard de la vie pratique, soit à l'égard de la théorie scientifique. Les croyances qui étaient inévitables avant que ces problèmes fussent formulés, restent encore inévitables après. L'acte de foi instinctif impliqué dans la perception des objets

extérieurs n'en est pas déconcerté. En quelque estime que nous tenions Berkeley, il nous est impossible de renier le Dr Johnson. Il est un proverbe qui dit: « Voir, c'est croire ». Ce proverbe est encore plus juste qu'il ne s'en doute.

VI

Pouvons-nous donc adopter un terme moyen, et, nous inspirant de la sereine indifférence de Hume, faire figure de sceptiques dans notre privé, et de croyants sur la place publique? C'est là une manière d'être bien peu satisfaisante, et puisque, sur ces questions, de toute nécessité, croyants il nous faut être, ce qu'il nous reste de mieux à faire est de chercher par quels moyens, et à quelles conditions, il nous sera possible de réduire au moindre degré notre scepticisme.

Remarquons donc que la difficulté particulière qui nous préoccupait à l'instant provient surtout de ce que nous admettons que nos croyances de sens commun sur la réalité et le caractère des objets matériels

nous sont suggérées uniquement par le fait que la perception nous les montre tels. De ces prémisses, il nous était impossible, nous semblait-il, de déduire qu'ils existent autrement que tels qu'ils sont perçus, et plus impossible encore de considérer l'intuition immédiate par laquelle nous appréhendons l'objet, ainsi que la longue série de causes par laquelle il nous est révélé, comme une seule et même opération, vue alternativement de deux postes d'observation opposés.

Mais cette difficulté se trouve grandement diminuée, si nous professons que notre croyance, quelle qu'en soit la cause, en un monde extérieur et matériel, n'est la conclusion ni de telle ou telle perception, ni de toutes nos perceptions réunies, mais une notion irrésistible. Admettons l'existence du monde extérieur, et il deviendra aussitôt possible et légitime d'essayer d'en expliquer l'apparence, de considérer la perception que nous en avons comme le produit psychique et physiologique de réalités matérielles qui, elles-mêmes, ne sont pas apparentes et ne peuvent être perçues. Refusons, d'autre part, d'admettre cette donnée, et aucun tour de force de logique ne nous permettra d'édifier nos théories scientifiques d'un monde matériel permanent sur le faible fondement de

nos perceptions personnelles successives.

Si ceci ne nous paraît pas clair à première vue, c'est, je crois, parce que nous ne considérons pas notre expérience dans son ensemble. Un groupe limité d'expériences, (prenons par exemple les expériences de Faraday sur les électro-aimants), pourront bien nous faire acquérir une connaissance nouvelle sur le monde extérieur, y compris des aspects de ce monde qui ne sont pas accessibles à la perception sensorielle. Mais ces expériences supposent que ce monde extérieur existe, elles le supposent indépendant de la perception, elles supposent qu'il est la cause de la perception. Ces suppositions une fois admises, l'expérimentation pourra être, et elle sera, la source de nouvelles découvertes. Mais l'expérimentation basée sur ces suppositions ne pourra jamais en établir le bien-fondé ; et, si notre théorie de la connaissance exige « que nous ne tenions aucune proposition pour plus assurée que les preuves sur lesquelles elle est fondée ne le justifient », notre sort est désormais fixé : nous ne devons pas espérer nous dégager jamais de l'inextricable position où nous a engagés un empirisme trop crédule. Par conséquent, l'une au moins des croyances inévitables que j'ai

énumérées dans ma première conférence, la croyance en un monde extérieur, est un postulat auquel la science est forcée de recourir, mais qu'elle est incapable de démontrer. Comment, alors, faudra-t-il que nous la classions? Ce n'est pas une loi de la pensée dans le sens reconnu de cette expression. Nous ne sommes pas logiquement obligés de l'accepter, par la structure même de notre intelligence. Nombreux, en fait, sont ceux qui, théoriquement, la répudient, et personne, que je sache, ne l'admet pour évidente. D'un autre côté, cette connaissance n'est pas déduite de l'expérience, et n'est pas non plus un jugement analytique dans lequel le prédicat est contenu dans le sujet. Définie en langage technique, elle paraît être *a priori* sans être nécessaire, et synthétique sans être empirique, qualités, qui réunies, ont peine à cadrer avec aucune classification philosophique usuelle.

Selon le point de vue que j'ai pour but de faire valoir dans ces conférences, nous trouvons ici une lacune philosophique. Je considère la croyance au monde extérieur comme appartenant à une catégorie de croyances dont l'importance a été méconnue par la philosophie, bien que toute la science en dépende. Elles répugnent à se confondre

dans le troupeau des croyances empiriques, bien qu'elles ne puissent prétendre à être considérées comme des axiomes. Nous inclinons à les admettre, mais n'y sommes forcés par le raisonnement logique. Notre inclination pourra être assez forte pour exclure presque absolument toute incertitude; elle pourra, par contre, descendre de ce degré suprême jusqu'à se réduire au sentiment d'une vague probabilité. Mais quelles que soient la vigueur de ces croyances et la nature de leurs titres, leur influence sur la formation et le caractère de nos certitudes pratiques serait difficile à exagérer.

Cependant, avant d'étudier d'autres spécimens de cette catégorie de connaissances, il faut que j'ouvre une longue parenthèse sur la probabilité. J'ai, tout à l'heure, défini ces croyances fondamentales comme *probables* à des degrés divers. La considération des degrés de la probabilité est familière au mathématicien. Avons-nous donc ici affaire à la probabilité telle que la conçoit le mathématicien? Il est évidemment essentiel que nous réglions cette question avant de nous attaquer à notre théorie principale, et je me propose, en conséquence, de me détourner de mon chemin pour lui consacrer ma prochaine conférence.

SEPTIÈME CONFÉRENCE

LA PROBABILITÉ, CALCULABLE ET INTUITIVE

I

Que je voudrais être mathématicien ! Il y dans l'histoire comme dans la substance même de la science mathématique, quelque chose qui émeut étrangement l'imagination, même des plus ignorants. Sa sœur cadette, la Logique, n'est pas moins abstraite et porte ses ambitions plus loin encore ; mais elle n'a jamais su se dégager d'une certaine futilité prétentieuse. Il nous semble toujours qu'elle nous explique, dans un langage d'une technicité tout à fait superflue, des choses que nous comprenions beaucoup mieux avant ses explications. Elle ne nous aide jamais à rien inventer, bien qu'elle serve parfois à contrôler nos inventions. Elle ne produit jamais en nous la persuasion, bien qu'elle puisse nous prouver que notre persuasion est justifiée. Elle n'aide pas au travail de la pensée, mais n'en est

que le vérificateur et l'inspecteur de comptabilité. Je ne fais pas allusion ici, à ce que des livres récents appellent « la logique scientifique moderne ». De celle-ci, je n'ai pas la prétention de parler. Encore moins m'occupé-je de la Logique que l'on nomme Inductive. De cette dernière, il ne vaut guère la peine de parler [1]. C'est à leur aïeule, plus illustre, à la logique formelle de l'école, que je pense.

Mais quelle différence de ton nous est imposée quand nous parlons de la mathématique! Mill, si ma mémoire ne me trompe pas, a dit qu'elle était aussi remplie de mystères que la théologie. Mais, tandis que l'importance de la théologie pour la science est contestée, l'importance de la mathématique pour la science est incontestable. Ses conquêtes peuvent être appréciées des moins intelligents; elles suscitent la curiosité des esprits les plus matériels. Si parfois le théâtre de cette activité conquérante se transporte dans ces régions de l'infinie abstraction inaccessibles aux regards du vulgaire, elle ne dédaigne pas de s'employer à notre service dans le domaine plus humble de la vie pratique. La mathématique a aidé

(1) En réalité, pourtant, j'en parlerai au cours de ma prochaine conférence.

le genre humain à former toutes ses grandes généralisations sur le monde matériel. Sans elle, nous chercherions encore à résoudre par tâtonnements d'élémentaires problèmes de mécanique appliquée, empêtrés que nous serions dans un empirisme coûteux et inefficace.

Mais, tout en éprouvant de la reconnaissance pour l'aide que le mathématicien nous apporte dans la conquête de la Nature, nous lui envions la faculté qu'il a de la comprendre. Bien qu'il ne traite absolument, semble-t-il, que d'abstractions, ce sont des abstractions qui, à sa sollicitation, lui donnent la clé des secrets les plus profonds de l'univers matériel. Il tient les fils conducteurs de labyrinthes où l'intelligence la plus claire, livrée à elle-même, devrait désespérer de retrouver jamais son chemin. Il appartient à une caste privilégiée.

Ce n'est pas avec l'intention d'apporter une réserve bien considérable à ces hautes louanges que j'ajouterai que, à l'égard du sujet immédiat de cette conférence, c'est-à-dire de la Probabilité, les mathématiciens ne semblent pas avoir donné aux chercheurs ignorants, tels que moi, tout le secours que nous avions peut-être le droit d'attendre d'eux.

Ils ont traité ce sujet comme une branche des mathématiques appliquées. Ils nous ont fourni beaucoup d'excellente théorie. Ils ont fait preuve d'une habileté admirable dans la solution des problèmes. Mais je déclare que, lorsque nous examinons la base rationnelle de toute cette imposante superstructure, leurs explications, du point de vue des profanes, laissent beaucoup à désirer.

« La Probabilité » selon le mot bien connu de Butler, « est le guide de la vie ». Mais le savant évêque ne définit pas ce terme, et il écrivait à une époque où la théorie des probabilités ne s'était pas encore élevée à la situation éminente qu'elle occupe de nos jours. D'Alembert et Laplace ne l'avaient pas encore discutée. Quételet ne l'avait pas appliquée à la Sociologie, ni Maxwell à la physique. Jevons ne l'avait pas encore nommée « la plus noble création de l'intelligence ». Il est douteux que Butler entendît par ce mot exactement la même chose que les mathématiciens; il est certain qu'il ne soupçonnait pas l'existence d'une ambiguïté latente dans cette expression.

L'existence de cette ambiguïté ne serait assurément pas davantage admise par la

plupart des penseurs d'aucune école. Leur opinion générale est que la théorie des probabilités consiste, selon la définition de Laplace, dans « le sens commun soumis au calcul ». Prétendre qu'il existe deux espèces de probabilité, dont une seule réponde à cette définition, serait généralement considéré comme une hérésie. Mais c'est une hérésie à laquelle, pour ma part, j'adhère, et que je me propose aujourd'hui, non sans de grandes appréhensions, de défendre devant vous.

II

Le paradoxe bien connu de la théorie des probabilités consiste en ce que, selon toute apparence, elle permet d'extraire la connaissance de l'ignorance et la certitude du doute. Ce point ne saurait être mieux exposé que par Poincaré, dans sa discussion de la théorie physique des gaz, où le calcul des probabilités trouve une importante application. Permettez que je vous expose ses vues, moitié par paraphrase, moitié par traduction.

« Pour l'omniscience, dit-il en substance, le hasard n'existerait pas. Il n'est que la mesure de notre ignorance. Quand nous disons d'un fait qu'il est accidentel, nous entendons simplement par là que nous ne nous rendons pas entièrement compte des conditions dont ce fait est le résultat.

« Mais est-ce là toute la vérité? Les lois du hasard ne sont-elles pas une source de connaissance ? Et, ce qui est plus surprenant encore, n'est-il pas parfois plus facile de généraliser au sujet, par exemple, de mouvements fortuits, qu'au sujet de mouvements obéissant à une loi, même simple? Voyez, par exemple, la théorie cinétique des gaz. Et, s'il en est ainsi, comment le hasard peut-il être l'équivalent de l'ignorance? Demandez à un physicien de vous expliquer ce qui se passe dans un gaz. Peut-être vous répondra-t-il à peu près dans ces termes : « Les phénomènes dont « vous me demandez de vous parler sont « bien complexes. Si, par malheur, je con- « naissais les lois qui les gouvernent, je « serais dans un bien grand embarras! Je « me perdrais dans des calculs infinis, et « devrais renoncer à tout espoir de vous « donner la réponse que vous désirez. « Heureusement pour nous deux, je suis

« complètement ignorant du sujet. C'est « pourquoi je puis vous satisfaire sur-le- « champ. Cela vous étonne? Eh bien, il y a « quelque chose de plus étonnant encore, « c'est que ma réponse sera juste. »

Quelles sont donc les conditions qui permettent ainsi d'extraire une réponse exacte d'éléments d'information en apparence si réfractaires? Elles paraissent consister dans une combinaison particulière d'ignorance et de connaissance, ayant pour effet total de nous autoriser à supposer que les faits, ou les événements, formant la série envisagée par nous, se produisent *au hasard*. S'il nous était possible de calculer les causes complexes qui déterminent la chute d'un sou, ou les chocs d'une molécule, nous pourrions, en théorie, les calculer pour chaque sou ou pour chaque molécule, séparément, et nous passer ainsi du calcul des probabilités. Mais c'est impossible. Par conséquent, l'ignorance, réelle ou présumée, devient ainsi l'une des conditions requises pour nous procurer cette espèce de chaos, auquel la science des probabilités s'applique si parfaitement. Mais il y a une autre condition non moins nécessaire, à savoir la connaissance : la connaissance du fait qu'aucune cause extérieure, ou qu'au-

cune force interne, ne vient affecter notre groupe chaotique d'une tendance ou d'une impulsion de nature à détruire le caractère fortuit que nous lui présumons. Il faut que notre sou soit symétrique et que les démons de Maxwell ne touchent pas à nos molécules. [1]

La lente désintégration du radium nous fournit un exemple admirable de la manière dont se comporte un groupe, ou collection, possédant toutes les qualités que nous exigeons. Les innombrables atomes dont le plus petit fragment visible de cette substance est composé forment une quantité assez grande pour neutraliser ce que nous appellerions, dans un jeu de hasard, *les séries de veine*. De ces atomes, nous n'avons aucune connaissance individuelle. Ce que nous savons sur un, nous le savons sur tous; et nous les considérons, non seulement comme une collection d'individus, mais comme une collection formée au hasard. Or, les physiciens nous disent que, de cette collection fortuite une certaine proportion devra désintégrer dans un

(1) Maxwell, comme le savent toutes les personnes qui s'intéressent à la physique, a recherché ce qui se passerait, si de petits démons changeaient quelque chose aux mouvements fortuits des molécules dont sont constitués les gaz. Il a tiré de cette conjecture des conclusions très intéressantes.

temps donné, et toujours la même proportion. Mais d'où procède leur confiance dans la permanence de ce rapport? Pourquoi sont-ils tellement assurés de sa fixité, que ces explosions fortuites soient censées nous fournir une mesure du temps plus exacte que celle empruntée par le genre humain, depuis un temps immémorial, aux révolutions astronomiques? La raison en est que nous possédons, ici, l'ignorance nécessaire et la connaissance nécessaire sous une forme très complète. Rien ne dépasse l'ignorance où nous sommes de toute différence entre un atome de radium et un autre, bien qu'il doive y avoir entre eux des différences sérieuses. De même, rien ne paraît dépasser notre connaissance certaine de ce qu'aucune tendance ou impulsion spéciale n'interviendra, pour faire qu'un groupe de ces atomes se comporte autrement que tout autre groupe. Car la désintégration atomique n'est pas due à un choc extérieur, ni à une réaction mutuelle, de nature à affecter, non un atome isolé, mais le groupe tout entier. Un milligramme de radium n'est pas comme un magasin d'obus, où, si un obus vient à éclater, tous les autres font de même. L'explosion de l'atome est due à un principe de destruction interne, dont

aucun agent externe connu ne peut hâter ni retarder l'action. En conséquence, bien que la proportion d'atomes qui se désintégrera en un temps donné, ne puisse nous être fournie, comme le taux annuel de la mortalité humaine, que par l'observation, cette proportion, une fois connue, est fixée pour toujours. Le taux de la mortalité humaine est variable; il varie même effectivement. Mais le taux de la mortalité des atomes de radium ne change pas. Dans le premier cas, s'exercent des causes dont l'opération modifie à la fois l'organisme et l'entourage dont sa vie dépend. Dans le second, il semble que la vie moyenne des générations successives d'atomes ne varie pas, et que, une fois formés, ils parcourent séparément une carrière fixée d'avance, sans subir d'influence, ni les uns des autres, ni des corps étrangers.

Jusqu'ici, nous ne nous sommes occupés que de groupes, ou de collections, ou de séries; et, à ce sujet, le calcul des probabilités et la théorie de l'erreur pourront apparemment nous fournir de précieux renseignements. Mais dans la vie pratique, (que dis-je? même dans beaucoup de questions de spéculation scientifique), les occurrences individuelles nous préoccupent

encore plus. Il faut donc, à présent, que nous nous demandions comment nous pourrons déduire la probabilité d'un événement particulier de la connaissance que nous possédons du groupe ou de la série auquel il appartient.

Il n'apparaît pas, à première vue, de difficulté en ceci, pourvu que nous possédions une connaissance suffisante du groupe ou de la série dont tel ou tel accident fait partie. Si nous savons qu'un sou lancé en l'air retombera, à la longue, autant de fois de manière à montrer le côté face que le côté pile, nous n'hésiterons pas à déclarer que les chances pour que, lancé une fois de plus, il donne *face*, sont à égalité. Attendre, dans un cas donné, face plutôt que pile, ou pile plutôt que face, est contradictoire avec la connaissance objective de la série, que, par hypothèse, nous possédons.

Mais si nous avons, du groupe, ou de la série, une connaissance bien moindre, qu'arrivera-t-il? Supposons que, au lieu de savoir que les deux alternatives possibles se réalisent aussi souvent l'une que l'autre, nous nous trouvions dans la position moins avantageuse de ne pas connaître de raison pour qu'elles *ne se réalisent pas* aussi souvent l'une que l'autre. Nous devrons, je

suppose, considérer encore les chances comme également partagées entre pile et face, bien que cette évaluation exprimée par le même rapport de $\frac{1}{2}$, et qui nous inspire la même confiance, soit manifestement une conclusion fondée sur l'ignorance, tandis que la première conclusion était manifestement fondée sur la connaissance.

Si, par exemple, nous savons qu'un dé est correctement fabriqué et correctement jeté, nous pourrons dire combien de fois tel ou tel nombre sortira dans une longue série de coups, et nous pourrons dire quelle fraction de chance il a de sortir, sur un coup détaché. De plus, les deux conclusions semblent logiquement se tenir.

Mais si nous savons que le dé est pipé, nous ne pourrons plus dire quelle sera la proportion de chaque nombre pour une série de coups, quelle qu'en soit la longueur, bien que nous soyons sûrs que cette proportion sera très différente de ce qu'elle eût été avec un dé loyal. Néanmoins, nous pourrons encore dire (avant l'événement) quelle sera la part de chance de tel ou tel nombre, sur un seul coup, et cette part sera exactement la même, que le dé soit pipé ou qu'il soit loyal, à savoir d'un sixième. Notre connaissance objective du

groupe ou de la série disparaît, mais appuyée sur la théorie de la probabilité notre conviction subjective, sur le point en question, reste toujours la même.

C'est là, certes, une manière un peu scabreuse de passer du point de vue objectif au point de vue subjectif. Dans le premier cas nous traitions de groupes, ou de séries d'accidents, sur lesquels la théorie des probabilités nous permettait de dire quelque chose de positif, quelque chose que l'expérience devait toujours confirmer, à condition que les groupes ou les séries fussent assez vastes. Un calculateur parfait, possédant la connaissance complète de tous les individus du groupe, séparément, n'aurait eu rien à reprendre à nos conclusions. Sa connaissance eût été plus complète que la nôtre, mais non plus exacte. Il est vrai que pour lui, les *moyennes* n'auraient pas d'intérêt, et le mot *chance*, pas de signification. Néanmoins, il nous accorderait que, dans une longue série de coups, loyalement lancés, d'un dé loyalement fabriqué, n'importe quelle face désignée devra sortir un nombre de fois égal à un sixième de tous les coups de dés. Mais, dans le second cas, il n'en est plus de même. Une prévision fondée sur une connais-

sance parfaite différerait apparemment d'une prévision fondée sur le calcul des chances. Notre calculateur parfait saurait exactement de quelle manière le dé aurait été pipé et se rendrait un compte exact de l'avantage que cette fraude donnerait à certains nombres. Par conséquent, il saurait qu'en estimant la chance de l'un quelconque des nombres, sur un coup de dé, à un sixième, nous nous trompions. Mais, alors, dans quel sens pensions-nous avoir raison ?

Il faut, je crois, répondre que nous avions raison, non pas à l'égard d'une série de coups obtenue avec le dé pipé en question, mais à l'occasion d'une série de séries semblables, obtenues avec des dés pipés au hasard, série générale dont les séries intégrantes réaliseraient si heureusement, dans leur ensemble, le *hasard*, que son absence, dans chacune de ces séries, fût sans importance, et qu'aucun des six nombres alternatifs ne fût plus favorisé qu'un autre.

On pourrait répondre de la même manière, si nous supposions notre ignorance portée encore un peu plus loin. Au lieu de savoir que notre dé est pipé, et d'ignorer seulement de quelle manière il l'est, nous pourrions ignorer complètement s'il l'est, ou s'il ne l'est pas. La chance qu'aurait un

nombre particulier de sortir sur le premier coup de dé serait encore d'un sixième. Mais la série à laquelle cette évaluation s'appliquerait, ne serait, ni une série de coups correctement lancés avec un dé non pipé, ni une série composée de séries obtenues avec des dés pipés au hasard, mais une série de séries avec des dés choisis au hasard dans une collection de dés où seraient réunis au hasard des dés pipés, et de non pipés !

Il est clair que nous n'avons pas de connaissance expérimentale de séries ainsi accumulées les unes sur les autres. Nos conclusions à leur égard ne se fondent pas sur l'observation, ni ne se tirent de statistiques. Nous les atteignons *a priori ;* et quand le caractère d'une série est ainsi obtenu *a priori*, la probabilité d'une occurrence particulière s'y rattachant peut s'obtenir d'une façon indépendante par le même procédé. Il n'est pas besoin de se reporter à la série. Notre raison d'évaluer les chances contraires à la sortie de tel ou tel nombre particulier, à la proportion de cinq contre un, dans toutes les suppositions et dans chacune des suppositions que nous venons de discuter, consiste en ce que, dans aucun de ces cas, nous n'avions la moindre raison de croire la sortie de l'un, quelconque,

des six nombres, plus probable que la sortie de n'importe quel autre; bien que nous pussions avoir des raisons de croire que, dans une série de coups obtenue avec ce dé, un nombre, à nous inconnu, sortira, en fait, avec une particulière fréquence.

Ainsi donc, les problèmes de probabilité du type le plus caractéristique recourent, pour leur solution, à un usage hardi du *principe de raison suffisante*. Nous considérons les alternatives comme également vraisemblables, chaque fois que nous ne pouvons imaginer une raison pour supposer que l'une est plus vraisemblable qu'une autre. Cela paraît assez sage. Mais jusqu'où nous est-il permis de porter cette méthode pour extraire la connaissance de l'ignorance? Un agnostique refusera d'exprimer aucune opinion sur l'existence de Dieu, parce que c'est là un sujet sur lequel il déclare ne rien savoir. Mais, ou bien la cause de l'univers est spirituelle, ou elle ne l'est pas. Si notre agnostique est aussi ignorant qu'il le suppose, il ne peut avoir de raison pour préférer la première alternative à la seconde, ni la seconde à la première. Faut-il donc qu'il en conclue que les chances du Théisme sont à égalité? L'homme qui saurait cela en saurait déjà beaucoup. Il saurait, ou

pourrait savoir, que l'existence de Dieu est légèrement plus probable que sa propre chance de gagner sur un coup de roulette à Monte-Carlo. Il connaîtrait, ou pourrait connaître, la fraction exacte par laquelle ces deux probabilités diffèrent. Mais, alors, comment peut-il revendiquer la qualité d'agnostique?

Chacun doit avoir le sentiment, il me semble, qu'il y a, dans cette façon de raisonner, un abus de la théorie de la probabilité. Mais cet abus n'est-il pas en quelque mesure justifié? La théorie, à moins que je ne l'interprète faussement, nous permet, ou plutôt nous demande, d'exprimer, par la même fraction, des probabilités basées sur une certitude presque complète, et des probabilités basées sur une ignorance presque absolue. Pour arriver à une conclusion nette, il suffit, semble-t-il, d'appliquer le principe de raison suffisante à des alternatives définies, et il est apparemment tout à fait indifférent de l'appliquer dans sa forme positive ou dans sa forme négative, de dire : nous avons toute raison de croire que telle et telle alternative se réalisent un nombre égal de fois; ou bien : il n'y a pas de raison de croire qu'une alternative se réalise plus souvent que l'autre. Je ne

critique pas cette méthode; encore moins lui cherché-je querelle. Au contraire, je reste confondu d'admiration devant cette machine à recherches, dont les produits sont d'une qualité constante, quelle que soit la matière première qu'on lui donne à façonner.

III

Mon but, du reste, n'est pas de discuter la base sur laquelle repose le calcul des probabilités, tâche dont je m'avoue tout à fait incapable; ni de montrer qu'une certaine obscurité plane sur la délimitation des faits auxquels ce calcul est applicable. Je voudrais plutôt vous faire entendre que, au delà de ces limites, quel que soit l'endroit où nous les placions, se trouve une sorte de probabilité encore plus fondamentale, dont les méthodes mathématiques n'ont rien à nous dire, bien qu'elle possède une valeur suprême dans la direction de notre vie.

En quoi consiste la différence entre les deux? En ceci : la doctrine de la probabilité calculable, si je puis ainsi la nommer, n'a d'application, ou du moins d'application

assurée, que dans des groupes dont le caractère est, ou bien postulé, ou connu d'une façon extérieure au moyen de la déduction et de l'observation. Ces groupes, qu'ils soient naturels ou conventionnels, délimitent artificiellement une région où prévaut la sorte d'ignorance qui est la réflexion subjective du hasard objectif. C'est là la sorte d'ignorance que le calcul des probabilités peut, avec le plus de succès, transmuer en connaissance, et c'est pour cette raison que les inventeurs de ce calcul ont trouvé dans les hasards de la table de jeu leur inspiration originelle, de même que leurs successeurs continuent à en trouver les applications les plus heureuses également dans les jeux de hasard. Car, dans ces jeux, le cadre du groupe est fourni par une convention; le hasard parfait est assuré par des procédés appropriés et si quelqu'un essayait de le corriger, les autres joueurs l'expulseraient de leur compagnie, comme tricheur.

Aucune de ces observations ne convient à la sorte de probabilité dont je proclame en ce moment l'importance. Si la probabilité calculable est réellement *le sens commun soumis au calcul,* la probabilité intuitive est quelque chose de plus profond. C'est elle qui soutient le sens commun et

qui nous fournit l'assise dernière, solide ou trompeuse, de toute vie pratique et de toute spéculation scientifique. Elle n'a rien à faire avec le hasard, ignore tout des moyennes, n'obéit pas à des lois formelles ; les cartes et les dés ne sauraient nous aider à la comprendre ; elle ne se soumet pas au calcul. Comment donc faut-il l'envisager ? Quelle place occupera-t-elle dans notre plan général ?

Ce sont là des questions de la plus haute importance, mais qui ne peuvent recevoir de réponse avant que nous n'ayons repris et un peu développé l'ordre de réflexions un moment interrompu par la discussion instituée en la présente conférence. Avant d'ouvrir cette longue parenthèse sur la théorie des chances, j'étudiais un exemple très important de croyance douée de la plus haute probabilité intuitive, mais dépourvue de toute probabilité calculable : je veux dire la croyance dans la réalité du monde extérieur. Dans ma prochaine conférence, je reprendrai la trame de ma discussion, et j'étudierai une autre croyance de la même espèce, non moins essentielle (d'aucuns diraient, plus essentielle encore) aux sciences de la nature, que celle dont j'ai traité déjà, la croyance dans la régularité des phénomènes naturels.

HUITIÈME CONFÉRENCE

L'UNIFORMITÉ ET LA CAUSATION

I

Dans mon avant-dernière conférence, je me suis étendu sur l'enchevêtrement des causes et des raisons dans un cas particulier, celui de nos perceptions immédiates du monde extérieur, du monde où nous agissons, du monde qui fait l'objet des investigations des sciences physiques. Il ne saurait y avoir, en effet, de cas plus important, car tous les hommes pensent que ces perceptions immédiates leur servent de guide, à toutes les heures de leur vie, à l'état de veille, et tout homme de science croit leur devoir les témoignages sur lesquels se fonde toute connaissance des lois naturelles.

Cependant, cette constatation même suggère l'existence d'une autre série de problèmes non moins importants, et non moins étroitement liés à ma thèse géné-

rale. En effet, comment passons-nous d'expériences particulières à des lois générales, de croyances ayant trait à des occurrences individuelles, à des croyances ayant trait à l'organisation de l'univers ? Ces croyances, considérées d'un point de vue scientifique, sont, comme je l'ai si souvent remarqué, un produit naturel. Elles ont une histoire, comme les autres produits naturels. Elles sont les effets d'une longue suite de causes. Et, parmi ces causes, il y en a qui, légitimement ou non, prétendent être des raisons; il y en a une multitude indéfinie qui n'élèvent pas cette prétention, et d'autres, enfin, qui occupent une position incertaine entre les deux premières catégories.

Imaginons qu'une intelligence extérieure au monde étudie les méthodes par lesquelles des créatures terrestres de types divers s'adaptent à des occurrences futures. La méthode la plus primitive n'est autre, je suppose, qu'une simple réaction nerveuse. La méthode la plus développée implique l'attente raisonnée. Et, entre ces deux extrêmes, notre observateur idéal apercevrait une longue série de formes intermédiaires, se fondant l'une dans l'autre par une gradation insensible.

Du point de vue de la thèse que je m'efforce de vous exposer, cette évolution est du plus grand intérêt. La formation d'une capacité de prévision, et d'une tendance à s'attendre à un avenir semblable au passé, doit être considérée comme un des plus remarquables succès de la sélection, si c'est, en effet, à la sélection qu'elle est due. Nous voyons ici cette contrefaçon irrationnelle de la raison débuter par la réaction à l'excitation externe, sous les formes les plus élémentaires de cette réaction; les perfectionner de façon à en faire une imitation de logique inductive tellement parfaite, que nous voyons un poussin, à peine âgé de quelques heures, refuser la nourriture qu'il a une fois trouvée mauvaise[1]; et finalement, par un progrès continu,

(1) Extrait de " Habit and Instinct " de Morgan, p. 40.

« Un petit poussin de deux jours, par exemple, avait appris à picorer des morceaux de jaune d'œuf, en laissant le blanc de côté. Je découpai de la pelure d'orange en morceaux de même dimension que les morceaux de jaune d'œuf. Il en prit un mais le rejeta aussitôt en secouant la tête. Il en prit ensuite un autre et le tint un moment dans son bec puis le laissa retomber et se gratta la base du bec. Cette expérience lui suffit. Il n'y eut plus moyen de lui faire prendre un morceau de pelure d'orange. J'enlevai alors cette fâcheuse substance et la remplaçai par des morceaux de jaune d'œuf; mais le poussin n'y toucha pas, les prenant probablement pour de la pelure d'orange. Plus tard, il examina de nouveau le jaune d'œuf avec perplexité, mais bientôt, cependant, y plongea le bec, sans en prendre, se contentant d'y toucher. Puis il se remit à picorer franchement et à avaler la nourriture.

tirer, de ces humbles commencements, ce mode de déduction qui, selon la philosophie empirique, est la véritable et unique source de toute connaissance générale que nous ayons de la nature ou de l'homme.

Il faut avouer que, véritablement, la tentative qui a été faite, d'assimiler l'attente instinctive à une forme de déduction rationnelle, a lamentablement échoué. Aucun effort d'ingéniosité ne fera que, d'expériences particulières, aussi nombreuses qu'on les suppose, on puisse logiquement extraire des croyances se rapportant à ce qui se trouve en dehors de ces expériences. C'est en vain que des philosophes empiriques tentent de donner une apparence de rationalité à ce passage du connu à l'inconnu, par l'emploi de formules logiques qui sonnent bien. « Induction par simple énumération » : voilà, évidemment, une expression imposante. Mais ceux qui forment cette induction n'ont fait aucun progrès sur leur prédécesseur, le poussin. Au contraire, ils sont en retard sur lui. Car le poussin s'attend à quelque chose... mais ne dit pas pas pourquoi ; le philosophe empirique s'attend aussi à quelque chose... et en donne la raison, qui est mauvaise.

II

Donc la prévision, si elle doit être rationnelle, ne peut que s'extraire rationnellement des expériences, à l'aide d'un ou de plusieurs principes généraux. Quels sont ces principes ?

Il faut que, dans tous les cas, l'un de ceux-ci soit la régularité des phénomènes naturels. Sous une forme ou une autre, à un degré ou un autre, ce principe est présupposé par toute spéculation scientifique, et tout acte accompli avec réflexion en vue d'un but. C'est, comme vous vous le rappelez peut-être, l'une des croyances inévitables dont j'ai fait mention dans ma première conférence.

Mais vous vous rappelez peut-être également que, dans la même conférence, je signalais que les croyances inévitables, bien que nous ne puissions éviter de les professer sous une forme ou une autre, sont, et ont été, professées sous beaucoup de formes, formes qui varient selon les changements qui se produisent dans notre vue générale de la vie humaine et

de la nature. Sous quelle forme faudra-t-il donc que nous professions, désormais, cette croyance dans la régularité de la nature?

La forme sous laquelle elle est très communément formulée est à peu près celle-ci : « tout a une cause et les mêmes causes sont toujours suivies des mêmes effets ». C'est là ce qu'on appelle la *loi de causation universelle.* Elle a été considérée comme une vérité assurée par des philosophes de beaucoup d'écoles différentes, bien que ce ne fût pas toujours pour les mêmes raisons, et en ce qui concerne le monde physique, les modernes l'admettent sans hésitation. Elle prête, néanmoins, à la critique, de deux points de vue. Elle affirme sur le fonctionnement de la nature un peu plus que l'expérience n'enseigne, et un peu moins que la science ne réclame. Considérons ces deux points séparément.

En parlant de l'éthique, j'ai eu l'occasion de vous montrer que si les manifestations primitives de fidélité sociale et d'amour sont des produits de la sélection, ils ont été développés par une sorte de *momentum* intérieur jusqu'à un stade où la sélection par elle-même n'a pu les

porter. Il s'est passé quelque chose de semblable pour le postulat de causation. La sélection, à ce que nous devons croire, a produit la capacité de contracter des habitudes de prévision, et ces habitudes de prévision sont des inductions sans raisonnement. Comme l'induction, elles seraient non seulement inutiles mais nuisibles, s'il n'existait pas de régularité, si, à un moment quelconque, l'avenir cessait de ressembler au passé. Mais la régularité affirmée par la loi de causation universelle dépasse de beaucoup ce besoin de régularité. La loi s'applique à des domaines situés hors de la portée de l'expérience humaine et, en ce qui regarde son domaine propre, notre expérience ne confirme pas la loi. Evidemment, nous pouvons attribuer les irrégularités qui se montrent dans la nature à notre ignorance ou à nos erreurs ; et c'est, en effet, ce que nous faisons toujours. Il faut, nous disons-nous, que nous ayons mal, ou insuffisamment observé ; ou peut-être une vue plus pénétrante de la nature nous découvrirait que des déviations apparentes manifestent, en réalité, quelque loi plus générale, ou résultent de conditions encore ignorées de nous. Des explications

de ce genre sont aisées ; et, qui plus est, elles sont vraies. Il n'y a aucun reproche à faire à ce verdict en faveur de l'uniformité absolue, sinon qu'il va au delà des faits établis par les débats. Il n'est pas, à coup sûr, une seule personne, connaissant la portée des mots, qui soit prête à affirmer que la nature *paraît* régulière. Ce qu'il est permis d'affirmer, c'est que, plus on l'étudie, plus elle paraît régulière. Le règne de la légalité s'étend constamment. Constamment de nouvelles provinces s'annexent à ses domaines. Les anomalies disparaissent au fur et à mesure que la science grandit, et cette uniformité absolue que nous ne connaissons encore que par la foi, nous la connaîtrons peut-être quelque jour par le témoignage de nos sens.

Sous certaines réserves, je souscris volontiers à ce *credo*. Mais on est un peu étonné de l'entendre sortir de certaines bouches. N'implique-t-il pas que nous interprétons nos expériences à la lumière d'un système préconçu ; que nous faisons entrer de force nos observations dans un moule auquel elles ne sont pas naturellement adaptées ? Si en déchiffrant un cryptogramme, je rencontre des

passages pour moi inintelligibles, j'attribue mon échec à mon ignorance ou à mon défaut de pénétration. Pourquoi? Parce que je sais, d'autre part, que le cryptogramme a un sens, si je suis capable de le découvrir. Mais l'agnostique empirique professe ne rien savoir sur le monde, excepté ce qu'il a observé lui-même et ce que les autres ont observé pour lui. Pourquoi, alors, suppose-t-il l'existence d'une régularité parfaite, alors que cette régularité parfaite ne se montre pas? Pourquoi ne se contente-t-il pas d'admettre ce qu'il constate, c'est-à dire une régularité réelle, mais incomplète?

Ce n'est pas répondre que de dire que la persévérance du génie découvre constamment de l'ordre dans un chaos apparent. C'est vrai. Et j'approuve certes, qu'au fur et à mesure des découvertes nouvelles, vous mettiez au courant votre carte de l'univers. Mais n'en concluez pas que, par suite, le chaos n'existe pas. La croyance en la causation universelle ne se fonde pas sur le raisonnement, et pas davantage sur l'observation. Elle résulte de ce que j'ai nommé la probabilité intuitive. Et si nous répugnons à considérer la nature comme sujette à déroger à la par-

faite uniformité, ce n'est pas qu'une semblable théorie soit inconcevable, ni qu'elle soit contraire à l'expérience, ni incompatible avec la science, ni fatale à l'activité dirigée vers un but. Elle n'est rien de tout cela. Nous la rejetons parce qu'elle n'est pas en harmonie avec l'idéal que nous avons conçu de ce que l'univers doit être et de ce qu'il est ; et telle est la vigueur de cette prépossession spéculative, que le témoignage d'aucune expérience ne convaincrait jamais un homme de science que, les causes physiques étant les mêmes, les conséquences physiques pussent être différentes.

III

Mais cette remarque me conduit à mon second commentaire sur la formule de causation universelle. Si, comme je l'ai soutenu, cette formule excède les données que l'expérience nous fournit, d'autre part elle ne contient pas toutes celles que réclame la déduction scientifique. L'uniformité qu'elle postule manque d'une

sorte de conformation qui est absolument nécessaire à l'explication du passé et à la prévision de l'avenir. Pour remplir ce but, il ne suffit pas que le cours de la nature soit déterminé. Il faut qu'il soit déterminé d'après un certain modèle ; son uniformité doit se conformer à un type particulier.

Au premier abord, cette déclaration vous paraîtra peut-être un peu obscure. Quelle est, me direz-vous, cette conformation, ou ce modèle dont l'absence serait si désastreuse pour la science? C'est, vous répondrai-je, une conformation qui, seule, nous permet de rompre le courant continu des phénomènes naturels par des répétitions discernables par notre intelligence. Il ne suffit pas que l'état de l'univers, à un moment quelconque, soit strictement déterminé par son état au moment qui a précédé immédiatement. Un tel monde serait, il me semble, complètement conforme à la doctrine d'uniformité et obéirait, à la fois selon l'esprit et selon la lettre, à la loi de causation universelle. Pourtant, s'il ne se conformait aussi à la règle additionnelle que je viens de poser, il ne fournirait de base ni à la connaissance scientifique, ni à l'action en vue d'une fin pratique. Le même

conséquent suivrait toujours le même antécédent toutes les fois que celui-ci se reproduirait. Mais, à moins que nous n'admettions les théories cycliques des Stoïciens, il ne se reproduirait jamais. La connaissance la plus complète du passé ne nous apprendrait rien sur l'avenir; non pas parce que la succession des événements serait arbitraire ou, comme on le dit souvent à tort, miraculeuse, mais parce que chaque section transversale du cours du Temps, (c'est-à-dire la somme de tous les faits et événements contemporains entre eux), devrait être considérée comme une cause unique, déterminant complètement toute la section transversale qui se trouve immédiatement devant elle; tandis qu'elle-même en tant qu'effet unique, serait complètement déterminée par l'ensemble de la section transversale venant immédiatement derrière elle. Un univers ainsi constitué pourrait bien posséder une histoire, mais ne pourrait jamais posséder une science.

La raison en est claire. La science exige des uniformités, plus encore que de l'uniformité, et un univers semblable à celui que je viens de définir aurait bien de l'uniformité, mais non des uniformités. L'expression même de « lois de la nature » montre

que ce sont ces uniformités subordonnées que nous cherchons à découvrir. Tous les efforts du chercheur habile ont pour but d'isoler de telle manière les séquences qu'il étudie que ses expériences le conduisent à l'intersection des phénomènes. Si cet isolement ne pouvait s'effectuer, il ne serait jamais possible de montrer un phénomène et de dire : « voici la cause » ; ni d'en montrer un second, et de dire : « voici l'effet ». En un mot, il faut que le monde ait une conformation en vertu de laquelle ses phases successives se joignent de telle manière, que des portions déterminées de tout ce qui existe, de tout ce qui arrive tiennent par un lien d'une intimité particulière à des portions déterminées de tout ce qui a existé, ou est arrivé, auparavant. C'est sur ces fils de chaîne que nous dirigeons principalement notre attention. Ils sont souvent difficiles à suivre ; parfois embrouillés de façon déconcertante ; mais c'est quand nous réussissons à les dégager nettement, et alors seulement, que nous pouvons proclamer avec fierté que nous avons découvert une loi de la nature.

Cette conformation *fibreuse* du monde matériel nous est si familière, qu'elle nous apparaît presque comme d'une nécessité

évidente. Mill, par exemple, la suppose, inconsciemment, sans aucun doute, tout le long de son exposition des méthodes inductives, et, s'il ne l'avait pas supposée, ces méthodes se seraient écroulées autour de lui, d'une chute irréparable. Mais, à coup sûr, ni lui, ni aucun autre logicien n'a le droit de faire une supposition de ce genre, sans le dire. En dépit de nombreuses difficultés spéculatives, il n'est pas de principe plus essentiel à la connaissance, pratique, et théorique, que le principe de *négligibilité* le principe qui affirme que les séquences peuvent être isolées et répétées, et que de vastes ensembles de faits et d'accidents contemporains peuvent être totalement négligés. Il est bien plus important que le principe de causation, si par causation, on entend non une régularité pratique, quoique, peut-être, imparfaite, mais la régularité théoriquement complète qu'implique l'expression de *causation universelle*, telle qu'on l'interprète communément.

On pourra me dire, et, je crois, avec raison, que ces observations s'appliquent mal à un monde matériel conçu d'une façon purement mécanique. Dans un tel monde la négligibilité est théoriquement mesurable. La masse de Sirius, sans aucun doute,

influe sur le poids de la plume avec laquelle j'écris en ce moment. Mais cette influence peut être démontrée infinitésimale, et dans ce cas la négligibilité n'est pas supposée, mais prouvée. Le calculateur de Laplace, observant l'univers, ne trouverait de difficulté, ni à fixer son attention sur les répétitions particulières qui mettent en évidence les lois de la nature, ni à les traiter comme des parties intégrantes d'un ensemble mécanique unique, dont les phases successives, (si la loi de la dégradation de l'énergie est universelle), ne pourront jamais se renouveler.

Mais cette objection ne diminue pas la difficulté. Le monde peut être, ou ne pas être, un système mécanique unique. Mais, s'il l'est, ce fait ne peut nous être connu qu'empiriquement, au moyen de l'induction : or, l'induction suppose la négligibilité, et ne peut, autant qu'il me semble, faire un seul pas sans elle. Prenez l'expérience la plus parfaite que l'on connaisse, placez-la dans les conditions d'exactitude les plus idéales qu'il vous plaira d'imaginer ; pour plus de sûreté, supposez-la répétée à satiété, à quoi cela vous avancera-t-il? Il y a, je suppose, des millions de circonstances, pour la plupart absolument inconnues, qui

ont coexisté avec toutes les expériences déjà faites, mais qui auront disparu avant qu'une autre expérience soit, de nouveau, tentée. Est-ce que cette considération vous inquiète? Est-ce que vous vous demandez si, parmi les innombrables circonstances par lesquelles le monde d'aujourd'hui diffère du monde d'hier, il ne pourrait pas s'en trouver une dont la présence fût indispensable à la réussite de l'expérience? Pas le moins du monde. Vous les écartez sommairement. Vous déclarez qu'on peut les négliger. Et, sans aucun doute, vous faites bien. Mais pourquoi? Pas en vertu de motifs que vous puissiez tirer de l'observation, ni du raisonnement, ni de motifs formulés dans la logique de l'induction, ni dans le calcul des probabilités. Vous mettez votre confiance dans un sentiment de probabilité antérieure, cette probabilité intuitive dont j'ai fait ressortir l'importance dans ma dernière conférence, probabilité qui n'est pas la fleur de l'expérience, mais qui en est la racine; ... et votre confiance sera quelquefois trahie.

Ainsi le principe de négligibilité, ou pour n'exprimer qu'une simple croyance, le fait de croire que des régularités observées peuvent être souvent considérées comme

nous présentant, complète et renfermée en elle-même, l'opération de causes et d'effets, soustraits à l'influence des phénomènes concomitants, est une présupposition nécessaire de la science concrète, et, comme les autres présuppositions, elle n'est pas susceptible de preuve scientifique. Nous entendons souvent dire, pourtant, que ces principes doivent être considérés comme des hypothèses vérifiées par une accumulation toujours croissante de preuves expérimentales. On constate qu'ils s'appliquent, qu'a-t-on de plus à leur demander?

Mais il n'est pas exact de dire de ces principes, ni des autres principes fondamentaux, qu'ils sont, qu'ils ont jamais été regardés, soit par le sens commun, soit par la science, comme des déductions de l'expérience ou comme des hypothèses qui aient besoin de vérification. Et il n'est pas exact, non plus, de faire entendre que la vérification diffère essentiellement de toute autre espèce de témoignage expérimental, sinon par un rapport de temps. Si la preuve expérimentale suit la conjecture, et non dans un autre cas, on l'appelle une vérification ; et bien que, du point de vue de la méthode, cet ordre chronologique soit d'une importance extrême, du point de vue de la

logique, il n'en a aucune. Une conjecture douteuse, supposons-le, est vérifiée par une expérience. Si l'expérience avait eu lieu plus tôt, il n'y aurait pas eu de conjecture, mais on aurait eu une preuve aussi bonne : à proprement parler, la même preuve. Il est vrai que, sans la conjecture, on n'aurait peut-être pas fait l'expérience, et que, sans l'expérience, il n'y aurait pas eu de preuve. Mais, bien que la conjecture ait été l'occasion de la preuve, elle n'ajoute certainement rien à sa validité, et, par conséquent, nous en revenons à la question déjà discutée : des principes sans lesquels on ne peut rien déduire des expériences, peuvent-ils eux-mêmes être déduits des expériences ? — question à laquelle, à mon sentiment, il n'est qu'une seule réponse possible. Des expériences peuvent produire l'habitude, et l'habitude peut produire l'expectation, et cette opération peut contrefaire l'induction. Mais des expectations ainsi engendrées appartiennent à la série causale, non à la série cognitive. La physiologie et la psychologie les expliqueront peut-être. Mais elles ne peuvent, ni être prouvées, ni être considérées comme axiomatiques.

Axiomatiques, elles ne le sont certainement pas, ni elles n'ont l'universalité

et la précision de contour que nous avons l'habitude d'associer avec les axiomes. Il est curieux, à cet égard, de noter que les philosophes qui sont le plus fermement résolus à trouver dans l'expérience la racine du principe de régularité, (ils ne tiennent pas compte de la négligibilité), veulent absolument donner à leur principe ce caractère absolu que les déductions tirées par nous de l'expérience possèdent rarement. L'idée que des croyances fondamentales soient sujettes à des exceptions, susceptibles de différer en degré, et de s'appliquer inégalement dans des domaines d'observation divers, leur répugne autant qu'à aucun des métaphysiciens, leurs adversaires. On croirait, à les entendre, que, si la causation n'est pas universelle, l'expérience est sans valeur.

IV

Le domaine où ces doctrines intransigeantes s'exercent avec le moins de succès est celui de la nature humaine. Je ne me propose pas de discuter ici du principe de

causation et de la liberté, mais je ferais peut-être bien de dire quelques mots sur un sujet moins rebattu, celui de la négligibilité et de la prévision. La thèse que je désirerais soutenir, c'est que, à l'égard de l'individu humain, une prévision complète est théoriquement impossible, même en supposant la liberté complètement absente, et la succession des états psychiques complètement déterminée. Que, en fait, cette prévision soit impossible, nous le savons. Mais la plupart des déterministes voudraient que cette impossibilité fût en partie due à notre ignorance, et en partie à notre incapacité. Selon eux, nous savons trop peu de chose, soit des lois générales de l'intelligence humaine, soit du caractère individuel, soit des circonstances environnantes, pour formuler des prévisions exactes, et, même si nous possédions les données requises, nous ne pourrions en tirer parti, à raison de l'irrémédiable faiblesse de notre faculté de calcul. C'est là le système que je voudrais contredire. Je prétends que, eussions-nous les facultés surnaturelles du calculateur de Laplace, jointes à une connaissance du cœur humain qu'un don d'observation surnaturel pourrait seul nous donner, nous échouerions encore, parce que nous nous

trouverions aux prises avec un problème essentiellement irréductible au calcul.

L'opinion contraire provient, je crois, d'une compréhension imparfaite des doctrines auxquelles j'ai touché dans cette conférence. Toute prévision humaine consiste à découvrir d'anciennes consécutions dans un nouvel environnement. Cet environnement est évidemment toujours nouveau. Il n'y a jamais répétition entière et complète ; mais s'il ne se trouvait pas de répétition partielle au milieu de l'écoulement universel, la prescience serait impossible. Telle est la doctrine de la négligibilité.

Examinons-la à la lumière de deux exemples.

Imaginons d'abord que nous nous trouvons au bord d'un vallon, où, par suite d'un éboulement, se précipitent à grands flots les eaux d'un vaste réservoir des montagnes. Le déchaînement de ce cataclysme est soudain, sa durée, brève, et il se caractérise par une capricieuse irrégularité. Dans la plus tumultueuse cataracte, le profil des eaux conserve une certaine fixité de forme. Il y a peu de spectacles aussi impressionnants que les vagues immobilisées d'un grand rapide. Mais nous ne

voyons, ici, nulle trace d'un ordre qui s'impose au désordre, d'une fixité qui s'impose au mouvement. Cette muraille d'eau qui se précipite, se brisant en jets d'écume contre tous les obstacles qu'elle rencontre, les tourbillons furieux qui se répandent à sa suite, toute cette scène de brusque violence, nous semble représenter l'idéal même d'une confusion irréductible à tout calcul. Mais nous savons qu'il n'en est rien. En présence de cette scène, notre calculateur n'éprouverait pas une minute d'embarras. Il n'aurait pas de peine à en imaginer d'avance tous les incidents, jusqu'au plus faible remous. Les mouvements de chaque goutte d'eau obéissent, en effet, à des lois qui lui sont tout à fait familières, et l'effet total, bien qu'il soit ici une catastrophe, n'est que la somme d'un grand nombre de manifestations de l'uniformité naturelle.

Tournons-nous, maintenant, d'un autre côté et contemplons un spectacle plus calme. Envisageons la vie ordinaire d'un homme ordinaire, s'écoulant dans la prospérité tranquille d'une occupation sûre et d'un paisible foyer. Une telle carrière a l'air aussi ordonnée et uniforme que l'inondation de tout à l'heure était terrible et étrange. Il ne sera certes pas besoin d'un

calculateur surnaturel pour tirer l'horoscope de notre héros; car, en ce qu'il fait et ce qu'il ne fait pas; en ce qu'il pense, et ce qu'il ne pense pas, il se montre pareil à des milliers de ses contemporains, et, à s'en fier aux apparences, ce n'est qu'un individu sans relief, dans une foule indistincte.

Et pourtant, malgré tout cela, nous savons qu'il est unique. Il n'y a jamais eu, avant lui, il n'y aura jamais, après, une personnalité exactement semblable à la sienne. « Mais, me dira-t-on, vous pourriez dire la même chose de l'inondation de tout à l'heure! Bien qu'il ait pu s'en produire beaucoup du même genre, aucune n'a été strictement identique. » En quoi consiste donc la différence que je cherche à faire ressortir? Laissez-moi essayer de la bien marquer.

Si l'on conçoit le monde matériel comme un système mécanique, on peut envisager cette inondation qui m'a servi d'image, comme un fragment qui en serait arbitrairement détaché, à la fantaisie du spectateur. Elle ne forme pas une unité naturelle; et, comme l'ensemble dont elles forment les éléments, les particules mouvantes qui la composent obéissent, jusqu'à

la dernière, à des lois parfaitement connues (c'est notre supposition), et qui se sont manifestées un nombre de fois illimité. La façon dont l'inondation se comporte ne résulte que du total des actions particulières exercées par chaque goutte d'eau, et c'est par la considération des mouvements de celles-ci que notre calculateur imaginaire pourra annoncer avec une parfaite exactitude comment le phénomène se passera. Il n'est pas même embarrassé par le problème de la négligibilité, car, dans un cas semblable, la négligibilité peut s'évaluer exactement, et notre calculateur possède toutes les données nécessaires pour l'évaluer. En un mot, on a le droit d'appliquer ici le principe de régularité dans toute son intransigeance ; il n'est nécessaire d'y apporter aucune restriction, et on ne saurait l'employer trop complètement, ni trop hardiment.

Mais le cas est différent quand nous devons nous départir d'un point de vue strictement mécanique, et porter nos recherches dans des domaines où la négligibilité n'est que d'une application faible et incertaine. La conscience individuelle est un de ces domaines. Elle possède une unité naturelle, ou intrinsèque. Ses phases

ne se répètent jamais avec une parfaite exactitude, et elle ne peut non plus être envisagée comme une collection d'éléments indépendants, dont on puisse étudier, vérifier, et répéter séparément les consécutions. Non seulement le tout est unique, mais les parties sont uniques également. Ou bien, peut-être, serait-il plus exact de dire qu'il n'y a pas dans la conscience individuelle de parties possédant un caractère propre dont la détermination ne dépende pas de l'ensemble. Non seulement chaque partie y subit l'influence de chaque autre, mais encore, bien peu de ces influences sont négligeables. La répétition parfaite est donc, ici, impossible, et notre calculateur, quelle que soit la puissance de ses facultés, ne serait jamais bien familier avec ses prémisses, ni bien assuré de ses conclusions. Le présent serait toujours nouveau pour lui, et l'avenir toujours incertain.

Si ceci vous semble paradoxal, c'est, je crois, principalement pour deux raisons. En premier lieu, une telle doctrine paraît en contradiction avec le fait que, sans nous embarrasser de ce que pourrait faire le calculateur de Laplace, nous savons que des créatures moins éminentes, telles que nous-mêmes, arrivent, de façon ou d'autre,

à prévoir la conduite de leurs voisins avec quelque exactitude. Il n'y a pas de doute sur ce fait. Mais il résulte, en partie, de ce que les alternatives de la conduite sont très peu nombreuses et très déterminées, si on les compare aux variations infiniment nuancées de la pensée, de la volonté et du sentiment. L'action est *canalisée*. Elle ne peut que suivre des canaux qui lui sont ménagés par les circonstances, et, entre ceux-ci, le choix est ordinairement restreint. Mais le caractère individuel qui réside derrière l'action est d'une complexité qui défie toute analyse, et d'une variabilité qui défie toute prévision. La routine qui se poursuit invariablement, de mois en mois et d'année en année, se poursuit dans un esprit chaque jour différent; et il arrive souvent qu'une heure critique vient à sonner où un être d'habitude et de discipline, à sa propre surprise, et au scandale de ses amis, abandonne son ancienne voie et se lance tout à coup dans l'inconnu.

Naturellement, ces aberrations violentes sont exceptionnelles. Il est d'une expérience plus familière que, dans une société bien réglée, les alternatives d'action que l'on a à peser soient en petit nombre, et les *limites de déviation* étroites. C'est

pourquoi, souvent, nous pouvons prévoir la conduite que tiendra une personne, sans posséder une vue pénétrante de son caractère, ni des mobiles complexes d'où découlent ses actes. Et, véritablement, c'est très heureux ; car si les hommes avaient besoin de se comprendre les uns les autres pour entretenir de bonnes relations, comment la vie sociale pourrait-elle exister ?

Mais il y a une autre raison qui fait que nous ne tenons pas grand compte de la distinction que je m'efforce d'établir, entre les uniformités calculables du monde matériel et les régularités incalculables de la vie psychique. C'est que cette distinction est plutôt spéculative que pratique. Elle n'affecte pas la routine de la vie quotidienne. Car, bien que la marche du monde matériel soit calculable, nous autres, mortels, n'avons ni le temps, ni la science, ni la puissance intellectuelle, nécessaires pour la calculer. Nous nous comportons en conséquence, à l'égard de la nature, comme à l'égard de l'homme. Nous nous contentons d'approximations, d'analogies, de ressemblances. Si même nous en étions capables, nous n'aurions pas le temps de ramener le mouvement de toutes les portions de matière dont nous avons à nous occuper à

tout instant, aux consécutions exactes qui le composent. Nous pourrions le faire, que nous ne le voudrions pas. Nous appliquons des méthodes grossières, nous nous contentons de résultats imparfaits. Et ces résultats ne sont pas toujours plus imparfaits dans la sphère psychique d'observation, que dans la sphère matérielle. La manière d'être du climat britannique, par exemple, est encore plus mystérieuse que la manière d'être de nos compatriotes. Pourquoi, alors, nous attacherions-nous à une doctrine qui nous dit, fût-ce avec raison, que la connaissance parfaite est théoriquement réalisable, dans le premier cas, mais théoriquement irréalisable, dans le second ? En pratique, elle est irréalisable dans l'un et l'autre. Et il faut nous y résigner.

Et, cependant, cette doctrine est intéressante, car la distinction entre les deux cas est profonde. Elle n'a rien à faire, (permettez-moi de le répéter), avec la liberté. Elle n'a rien à faire avec notre ignorance des faits. Elle n'a rien à faire avec notre insuffisance intellectuelle. Elle n'est due qu'à une différence fondamentale entre les uniformités de la matière et les régularités de l'esprit. La prévision parfaite exige la par-

faite répétition, et, dans la sphère psychique, la parfaite répétition ne peut jamais se produire. Chaque personnalité est unique ; toutes ses expériences sont uniques ; et ces ensembles uniques ne sont pas composés d'éléments interchangeables, obéissant à des lois identiques.[1] Ils ne se modifient pas par simple addition, soustraction, ou recombinaison de parties. Ils se développent. Et la consécution de deux phases n'est pas sans quelque ressemblance avec celles qui se produiraient dans l'univers imaginaire dont je vous parlais tout à l'heure, l'univers où tous les événements concomitants seraient l'effet unique du passé immédiat et la cause unique de l'avenir immédiat. Je remarquais, tout à l'heure, qu'un univers ainsi constitué pourrait avoir une histoire, mais ne pourrait faire l'objet d'une science ; et, bien que nous ne puissions pas aller aussi loin,

(1) L'insuffisance de la théorie mécanique a été exposée par M. Bergson avec un talent auquel il n'est guère permis à un autre penseur de prétendre. Mais il a généralement traité ce sujet dans ses rapports avec la *liberté*, tandis que, dans cette partie de ma conférence, je ne l'étudie que dans ses rapports avec la prévision, la répétition, et la théorie à laquelle j'ai donné le nom de doctrine de la *négligibilité*. Il a abordé la question par le côté de la réalité, tandis que je l'ai abordée par le côté de la logique inductive et de la loi de causation universelle.

dans cette affirmation, quand il s'agit d'unités psychiques, quoique nous ne puissions mettre hors de cause la psychologie ni la sociologie, il nous faut cependant admettre que les phénomènes moraux que notre observation atteint, ne sauraient jamais avoir la régularité que nous attribuons théoriquement au mécanisme du monde matériel. Nous y trouverons en abondance des ressemblances instructives ; nous sommes libres d'y supposer l'existence d'un déterminisme absolu ; mais des *lois* dans le sens plein et précis de ce mot, nous n'en trouverons pas, parce qu'il n'y en a point.

NEUVIÈME CONFÉRENCE

LES TENDANCES DE LA CROYANCE SCIENTIFIQUE

I

Dans les sixième et huitième conférences de cette série, j'ai traité de deux croyances inévitables qui se trouvent à la racine de toute science et de toute pratique : la croyance en un monde indépendant de nous, ou, comme on l'appelle communément, *extérieur*, et la croyance dans le fait que le monde, aussi bien extérieur qu'interne, possède au moins un certain degré de régularité. Entre ces deux conférences, j'ai introduit une étude de la doctrine de la probabilité, formant la septième, et montré, ou essayé de montrer, qu'il faut que nous tenions compte d'une probabilité d'espèce différente de celle qui, entre les mains des mathématiciens, a fait réaliser de si grands progrès à la science.

Si, maintenant, nous étudions ces sujets

dans leurs rapports mutuels, nous remarquons qu'une croyance *inévitable* est une croyance qui possède, à son plus haut degré, cette probabilité intuitive. Ce sont deux désignations différentes pour la même qualité, l'une mettant en lumière le côté objectif, et l'autre, le côté subjectif, d'un seul et même fait.

Mais cette remarque suggère tout de suite une autre question. La probabilité est évidemment sujette à des degrés. Une croyance peut être plus ou moins probable. L'inévitabilité, d'autre part, semble, à première vue, ne pas être susceptible de gradation. Elle est ou elle n'est pas. Cependant, cette extrême netteté de caractère disparaît si nous envisageons l'inévitabilité, comme une limite, le dernier terme d'une série dont les chaînons antérieurs représentent des degrés de plausibilité divers. D'après cette vue, nous devrions considérer nos croyances à l'égard de l'univers, comme modelées par des forces variant en degré depuis une puissance de coercition irrésistible, jusqu'à une vague et douteuse influence. Les croyances dans la réalité du monde extérieur, et dans sa régularité, sont des produits importants des forces supérieures. Je me propose maintenant

d'appeler votre attention sur des croyances qui sont dues à l'action, moins manifeste, des autres forces. Ces deux ordres de croyances, susceptibles de preuves, ou non, sont plus ou moins indépendantes des preuves. Les unes et les autres sont à considérer plutôt comme les résultats de tendances que comme les conclusions de raisonnements.

Je me rends bien compte qu'une doctrine comme celle-ci ne trouvera que peu d'approbateurs parmi les penseurs systématiques. Des croyances inévitables, qui sont fondamentales, sans être axiomatiques; qui sont dépourvues de netteté et de précision ; qui ne paraissent pas applicables au même degré à tous les champs de l'expérience; qui ne prétendent pas participer de l'essence de notre intelligence, comme les catégories de la philosophie critique, ou comme ce que l'on appelle les lois de la pensée; de telles croyances ne se recommandent guère à des philosophes. Et quand on considère l'inévitabilité comme, simplement, une forme extrême de la plausibilité, quand on découvre une influence dirigeante dans des tendances faibles et d'application incertaine, conduisant à l'erreur aussi bien qu'à la vérité, on ne prend guère le moyen de se les concilier.

Parmi ceux qui considèrent ces problèmes d'un point de vue, à leur sentiment, strictement scientifique, beaucoup ne nous seront sans doute pas plus favorables. Leur attachement à l'expérience les conduit à se figurer que l'on accumule les connaissances en cherchant des yeux, tout autour de soi, des *consécutions* parmi les phénomènes, comme un enfant cherche des coquillages dans le sable, allant indifféremment à droite ou à gauche, d'un côté ou de l'autre, selon l'humeur du moment. Ils regarderaient toute préférence antérieure en faveur de telle ou telle sorte d'explication, comme une infraction à l'égard des impératifs catégoriques de la morale intellectuelle. La science, pensent-ils, ne doit pas avoir de partialité, et, de même que l'honnête chercheur « n'accorde à aucune croyance une conviction dépassant le moins du monde la valeur des preuves » [1] de même il résistera à toute inclination qui le porterait vers une certaine sorte de conclusion, plutôt que vers une autre. Telle est leur manière d'entendre le devoir scientifique. Cependant la pratique scientifique a suivi d'autres voies.

[1] Voir la sixième conférence.

Que la pratique de la commune humanité ait été différente, cela me semble, en vérité, assez évident. Le folklore, la magie, et les religions des races primitives, avec toutes leurs ressemblances spontanées, sont là pour l'attester. Mais ce sont là, me direz-vous, des superstitions. L'objection n'est pas, je crois pertinente ; cependant, dans un esprit de conciliation, passons à un ordre de choses qui n'est pas considéré comme entaché de superstition, à la moralité. Vous trouvez ici le singulier spectacle d'un accord intime, entre les moralistes, quant au contenu de la loi morale, et de leur désaccord complet, quant aux motifs pour lesquels il faut accepter la loi morale. Le pouvoir de la tendance peut-il mieux se manifester ? Trouvera-t-on un exemple plus évident de la façon dont la tendance peut guider la croyance et devancer les preuves?

II

Mais ce n'est ni à la magie, ni à la moralité, que nous avons affaire aujourd'hui. C'est à la science physique. Quand nous considérons les efforts de l'homme pour

comprendre le monde où il vit, n'y discernons-nous pas une tendance séculaire vers certains types de croyance, une disposition profonde à diriger ses conjectures d'un côté plutôt que d'un autre? Si, assurément. Il est, par exemple, des réponses que nous nous refusons à accepter, de la part de l'expérience et de l'observation. J'en ai déjà montré un exemple à l'occasion du principe de causation. Jamais homme de science ne se laissera entraîner, par n'importe quelles irrégularités apparentes, à supposer que le cours des phénomènes naturels soit sujet à dévier de la règle de parfaite uniformité. Considérons maintenant un autre cas, où la tendance se trouve bien moins forte, mais d'une réalité difficilement contestable. Je veux parler de la répugnance profonde, qu'éprouvent la plupart des physiciens, à admettre comme définitive une explication scientifique ayant pour corollaire leur adhésion à l'idée de l'*action à distance*, répugnance d'autant plus digne de remarque, que l'action à distance paraît être un fait d'observation familière, tandis que l'action par contact, quand on essaye de l'analyser en détail, paraît difficile à concevoir.

Mais il existe des tendances plus faibles

et moins générales que celles-ci, et qui donnent beaucoup à réfléchir. Prenons, par exemple, l'histoire si connue de l'atomisme. Nous trouvons déjà dans Démocrite, sinon avant lui, formulée avec assurance, l'idée que le monde est composé d'atomes, et que son infinie variété est due aux mouvements et aux relations dans l'espace, d'unités immuables et imperceptibles, qui, si elles ne sont pas exactement identiques, diffèrent du moins entre elles à un moindre degré que les objets visibles qu'elles forment par leurs combinaisons. Cette théorie traversa une série de siècles et leur survécut. Avec la renaissance du savoir, au début de l'ère scientifique moderne, elle reprit une nouvelle vigueur. Bacon, le prophète de l'ère nouvelle, y croyait fermement. Des philosophes tels que Hobbes et Gassendi la considéraient comme presque évidente. Boyle la professait sous sa forme la plus intransigeante. Newton l'admettait sans objection. Après une période marquée, au cours du dix-huitième siècle, par des fortunes variées, la théorie atomique, en se modifiant entre les mains de Dalton, ouvre à la chimie une ère nouvelle. Adoptée par les physiciens, on la trouve actuellement à la base de la

théorie moderne des gaz et des liquides, de la théorie moderne de la matière, de la théorie moderne de la chaleur et de la théorie moderne de l'électricité.

C'est là une histoire très étonnante, et dont l'étrangeté n'est pas réellement diminuée par les différences que l'on met en lumière, entre les atomes de Démocrite, qui en forment le premier chapitre, et les électrons de Sir Joseph Thompson qui apparaissent au dernier. Ces différences, assurément, existent, mais bien qu'elles soient grandes, elles recouvrent une unité fondamentale.

Il y a des personnes qui croient diminuer l'œuvre célébrée par Lucrèce, en montrant que les anciens, qui croyaient aux atomes, n'avaient pas de garantie expérimentale à l'appui de leurs convictions. C'est parfaitement vrai. Ils n'en avaient pas, en effet. Mais Bacon, pas davantage, ni Gassendi, ni Hobbes, ni Boyle, ni Newton. Or, cela ne fait que mettre plus fortement en relief le point que je cherche à faire ressortir. Si ce n'est pas l'expérience qui a amené la croyance, d'où provient celle-ci? Si elle ne représente rien de supérieur à une conjecture personnelle, d'où a-t-elle tiré la séduction qu'elle a tou-

jours exercée sur les initiateurs de la pensée scientifique, et par quel étrange hasard son exactitude se vérifie-t-elle? Il est, certes, curieux que Tyndal, dans son discours adressé, à Belfast, aux membres de l'Association Britannique, et fort remarqué alors, résumant à grands traits l'histoire de la théorie atomique, de Démocrite à Lucrèce, et depuis Lucrèce jusqu'en 1874, n'ait pas songé à poser ces questions à ses auditeurs, ni, autant que je sache, à se les poser à lui-même.

Mais ce n'est pas seulement dans la théorie atomique que l'on voit les tendances jouer un rôle important dans l'évolution de la science. Il y a d'autres croyances, ou groupes de croyances, de la portée la plus considérable, qui montrent presque absolument les mêmes particularités. Elles devancent les confirmations, l'expérience, elles inspirent les recherches, et, sous une forme ou une autre, manifestent leur bien-fondé.

Considérons, par exemple, ce groupe de croyances, que l'on peut désigner par l'expression générale de principes de permanence ou de conservation, et que, à différentes époques, différentes écoles scientifiques ont appliquées à la matière, à

la masse, au volume, au poids, au mouvement, à la force, à la chaleur et à l'énergie. Comme tout le monde le sait, ces attributions n'ont pas toujours été exactes. Mais cela même ne fait que mettre en relief la vigueur de la tendance. Il y a eu un temps où c'était le poids que l'on supposait invariable. Nous savons maintenant que le poids d'un corps varie, selon sa position relativement à d'autres corps. Il est, par exemple, différent, au pôle, de ce qu'il serait à l'équateur. Mais comment l'erreur fut-elle découverte ? Ce ne fut pas par l'expérimentation. Certainement, des expériences furent faites ; mais ceux qui les firent croyaient déjà, avant de les commencer, à la loi de la gravitation, et la loi de la gravitation obligeait de distinguer la masse d'un fragment de matière donné, de son poids, ainsi que de la qualité occulte de gravité qui est l'un des facteurs dont le poids, dans toute situation donnée, dépend. Cependant, le désir d'un principe de conservation ne fut pas pour cela vaincu, puisque, jusqu'à ces dernières années, les physiciens considéraient à la fois la masse et la gravité comme les caractères inaltérables de tous les corps.

Examinons maintenant le cas de la chaleur. La chaleur, aussi, a été regardée, par

d'influentes écoles scientifiques, comme une substance qui *se conservait*. On a abandonné cette idée, mais notre penchant à croire à la conservation est-il pour cela vaincu? Aucunement. Bien que la chaleur disparaisse, l'énergie persiste, et la chaleur est une forme de l'énergie.

Cette doctrine de la conservation de l'énergie marque, vraiment, le degré le plus triomphal où ait atteint la tendance que j'étudie, et fournit le meilleur témoignage de sa vigueur. Car les théoriciens de la physique universelle, dans leur désir de voir partout la conservation, se sont lancés trop hardiment à sa recherche. Descartes pensait que la conservation du mouvement était une déduction évidente de la rationalité de Dieu. Il est vrai qu'il ne donna de sa doctrine aucune preuve expérimentale, et que, dans aucun cas, il n'aurait pu en trouver, car l'énergie de mouvement, ainsi qu'il la dénomme improprement, ne se conserve pas. Leibnitz la désigna correctement et éprouva dans sa conservation la même confiance que son prédécesseur, et aussi peu justifiée par des preuves. Telle était, en effet, sa confiance, tellement indépendante de toute vérification expérimentale était sa foi, qu'il affir-

mait dogmatiquement que, lorsque le mouvement semblait disparaître, la quantité de mouvement perdue par les corps que nous percevons par la vue passait intégralement dans les éléments composants invisibles de ces corps; de telle sorte qu'aucune parcelle de ce qu'il appelait *vis viva* ne se perdait ni se créait. Du fait que cette transformation de l'énergie, du mouvement molaire au mouvement moléculaire, soit d'occurrence constante, nous en avons maintenant des preuves suffisantes. Mais Leibnitz n'en avait pas, et paraissait croire qu'il n'était pas besoin d'en avoir d'autre que le raisonnement cartésien déduit de la rationalité de Dieu. Il devançait hardiment l'expérience, sans s'appuyer sur rien, qu'une inclination *a priori*.

Cependant, cette anticipation fut non seulement hardie, mais heureuse. Il arrive réellement, parfois, que l'énergie cinétique se transforme, du mouvement molaire au mouvement moléculaire, sans subir de variation. Elle se conserve donc. Mais parfois aussi, il en est autrement. Elle s'éteint tout à fait. Que devient alors la conservation ?

La formule scientifique qui répond à la fois à ces faits et à notre penchant en

faveur de la conservation, est bien connue.[1] L'énergie, nous enseigne-t-on, est de deux sortes, cinétique et potentielle, énergie en acte et énergie en possibilité. Chacune de ces deux formes peut se transformer en l'autre et cet échange est continuel. Chacune des deux, par conséquent, peut varier et varie, effectivement, en quantité. Ce n'est que leur somme qui est permanente.

Il est peu de généralisations scientifiques qui aient été plus fructueuses, il en est peu qui aient été admises sur des preuves aussi faibles; mais il n'en est pas de plus certaines; et il n'en est pas qui mette plus clairement en évidence notre penchant naturel en faveur des concepts de conservation. Car, en vérité, pour un esprit trop critique cette sorte de conservation laisse nécessairement à désirer. Quand nous affirmons l'indestructibilité de la matière, nous entendons par là qu'une entité réelle persiste à travers le temps, sans changement de quantité. Mais cette expression offre une signification moins évidente, quand on l'applique à l'énergie. Assurément l'emploi du terme d'énergie pour définir le mouvement paraît d'une exactitude satis-

[1] Voir la dissertation de Sir Oliver Lodge, que je donne en appendice.

faisante, et si toute énergie était énergie de mouvement, et l'énergie de mouvement toujours conservée, la conservation de l'énergie cadrerait parfaitement avec la conservation de la matière. Mais ce n'est pas le cas. En dépit de Leibnitz, le total de *vis viva* n'est pas permanent. Que se passe-t-il donc, quand une partie de la force vive est détruite ? Dans ce cas, dit la science, l'énergie change de forme, mais non de quantité. L'énergie de mouvement devient de l'énergie de position. Ce qui était cinétique devient potentiel ; et, comme cette transformation s'accomplit sans perte, le principe de conservation est sauf.

Cependant, quand l'énergie devient, ainsi, potentielle, dans quel sens existe-t-elle encore, et pourquoi l'appelons-nous encore énergie ? Energie est un mot qui fait penser à des actes que l'on produit ou qui se produisent. Quand l'énergie est potentielle, rien n'est produit, ni ne se produit, cette énergie est *emmagasinée* et peut-être restera-t-elle *emmagasinée* à jamais, dans une sorte d'hivernage éternel, sans jamais changer ni produire de changement.

Cette conception ne me scandalise pas ; mais je me demande : pourquoi faut-il que

l'*énergie* soit traitée avec plus de faveur que la *force?* Quoique l'on sache, à présent, que la force ne se conserve pas, la pensée commune lui attribue une certaine continuité d'existence, même quand elle ne se manifeste pas par le mouvement. De la force peut se déployer sans que rien ne bouge, comme, par exemple, par le poids d'un livre reposant sur une table. Mais cette vue est, au sentiment de beaucoup de penseurs scientifiques, extrêmement peu satisfaisante. Pour ces derniers la force ne se distingue pas de l'*accélération;* elle ne représente pas une cause, elle ne fait que mesurer un effet. Et si, dans le cours ordinaire de notre pensée, nous la concevons autrement, c'est, d'après eux, parce que nous attribuons gratuitement à la matière quelque chose d'analogue à l'effort musculaire chez l'homme.

Il n'est peut-être pas si facile que ces critiques le supposent d'extirper de la pensée scientifique (sans parler du langage scientifique), cette notion de force latente, de force qui produirait le mouvement, si elle le pouvait, et qui tend d'une façon active, bien que non perceptible, à se manifester par le mouvement. Mais pourquoi tenter cette élimination? Nos critiques font

bon accueil à l'énergie potentielle. Pourquoi excommunier la force latente ?

Je crois que nous en trouverons la raison dans ce fait, que la force, qu'elle possède, ou ne possède pas, une existence distincte de l'accélération, ne se conserve certainement pas ; tandis que l'énergie, si elle est aussi réelle sous sa forme potentielle que sous sa forme cinétique, se conserve certainement. Il est donc sans excuse, dans le premier cas, de tomber dans l'anthropomorphisme, tandis que, dans le second, on est justifié à tomber dans la métaphysique. Il n'est pas d'hérésie impardonnable, pas de témoignage indigne de respectueuse attention, quand c'est le principe de la conservation qu'il s'agit d'établir.

Je me suis quelquefois amusé à imaginer ce qui serait arrivé, vers l'année 1842, si la conservation de l'énergie avait été un dogme théologique au lieu d'une conjecture scientifique. Descartes, comme je le rappelais il y a un instant, déduisait la conservation du mouvement des attributs de Dieu. Colding et Joule usaient du même argument, en faveur de la conservation de l'énergie. Or, si la croyance en la conservation de l'énergie avait fait partie intégrante

de l'orthodoxie religieuse, dans le temps auquel je me reporte, il est sûr que quelque philosophe positiviste aurait retourné les premières recherches de Joule sur le travail et la chaleur, contre le dogme même qu'elles avaient pour objet d'établir. « Nous avons ici, aurait dit ce positiviste, un homme qui compte sur les méthodes métaphysico-théologiques pour découvrir les lois de la nature. Or, voyez ce qui lui arrive: selon la vraie tradition médiévale, il commence par tirer quelques déductions fantaisistes de la méthode que, selon lui, Dieu a suivie pour faire le monde. Mais, heureusement, bien que ses principes soient du moyen âge, ses méthodes sont de notre temps. Non seulement c'est un expérimentateur très brillant, mais il a le courage de soumettre ses propres spéculations à l'épreuve de l'expérience. Il prend les précautions les plus minutieuses, il choisit les conditions les plus favorables... Or, que se passe-t-il? Prouve-t-il le bien fondé de sa thèse? Les résultats qu'il obtient cadrent-ils avec ses théories? Trouve-t-il un rapport déterminé entre le travail et la chaleur? Justifie-t-il ses vues sur la Divinité? Pas du tout. Entre sa détermination la plus basse de l'équivalent

mécanique de la chaleur, et la plus haute, s'étend une immense et lamentable lacune. Que fait-il? Il prend la moyenne de ces évaluations, méthode très pertinente s'il savait qu'il existât un équivalent mécanique de la chaleur, mais très peu convenable si c'est précisément la réalité de cet équivalent qui soit à démontrer. Il est manifeste que, s'il n'avait pas, en commençant ses expériences, fait entrer ses opinions théologiques dans ses prémisses, il ne les en aurait pas retirées à l'état de conclusions scientifiques, en achevant ses travaux. »

Pour ma part, je pense que ce critique imaginaire, à la date où nous nous reportons, se fût trouvé dans une position assez forte, en supposant toujours que nous soyons disposés à accepter ses idées préconçues sur la méthode scientifique. Si la saine raison et la bonne foi intellectuelle nous ordonnent de nous laisser guider par l'observation et l'expérimentation, sans préférence antérieure en faveur de tel ou tel ordre de conclusions, dans ce cas, certes, Joule, ainsi qu'une longue série de ses distingués prédécesseurs, furent les enfants gâtés de la fortune. Leurs découvertes ont précédé la manifestation des faits par où elles sont justifiées, et ils

les ont faites en dépit de leurs méthodes. S'ils se sont trouvés avoir raison, si du moins ils se sont trouvés sur le bon chemin, que nous reste-t-il à faire, sinon, tout en critiquant leur crédulité, de nous émerveiller de leur bonheur?... A moins pourtant que le bonheur, ici, ne soit que le déguisement de l'inspiration.

Avant d'en finir avec les croyances relatives aux principes de conservation, il faut que je dise encore un mot de la plus fameuse de toutes, la croyance dans la conservation de la matière. C'était là un article important de la foi scientifique des premiers atomistes, qui ne possédaient pas plus de preuves à l'appui de ce principe, qu'ils n'en possédaient pour la théorie atomique elle-même. La *substance* matérielle des Aristotéliens du Moyen Age, je me le figure, se conservait également. Au surplus, comme on n'en pouvait rien connaître, en dehors de ses qualités, et que celles-ci ne se conservaient pas nécessairement, il se peut que, dans la pratique, cette doctrine ne menât pas bien loin. Ensuite vint la théorie qui, principalement entre les mains de Boyle [1], inaugura, à la

[1] J'ai pris cette opinion sur la position de Boyle à l'égard de la chimie moderne, dans l'ouvrage d'Ostwald.

fin du XVIIe siècle, la chimie moderne. Ce qui se conservait, selon cette vue, n'était pas une substance métaphysique accompagnée de qualités séparables, mais des formes élémentaires de matière, possédant des qualités inséparables, et, de ces entités réduites, était composé tout l'univers matériel. Je vous ferai observer, en passant, qu'une banque d'émission, si elle lançait un prospectus sans garanties plus solides que celles que Boyle avait à faire valoir en faveur de cette audacieuse théorie, s'exposerait certainement aux rigueurs de la loi. Cependant, Boyle avait raison, et, malgré les progrès qui ont suivi, sa conjecture demeure la pierre angulaire de la science chimique moderne.

Or, qu'entendons-nous affirmer quand nous disons que la matière se conserve, ou qu'elle est indestructible ? Nous ne voulons certainement pas dire par là que ses qualités ne subissent jamais de changement, car la plupart de celles qui sont manifestes et frappantes sont toujours sujettes au changement. Si vous faites varier suffisamment la température ou la pression; si vous effectuez des combinaisons ou des décompositions chimiques, les anciens caractères des corps cèdent la place à des

caractères nouveaux. Qu'est-ce donc, alors, qui se conserve?

Tout d'abord, les qualités disparues peuvent toujours, (en théorie), se recouvrer, bien que ce ne soit pas toujours sans déperdition d'énergie. L'eau ne cesse jamais d'être convertissable en vapeur, ni la vapeur en eau. Les caractères des corps peuvent disparaître, mais, dans des conditions appropriées, ils reparaîtront toujours.

Or, la science, ainsi que nous venons de le voir à l'instant, est indulgente à cette notion de virtualité, ou de potentiel, et la met assez volontiers au service des principes de conservation. C'est ainsi qu'on y faisait appel, à l'égard de la chaleur, quand la chaleur était considérée comme une substance matérielle. On y fait encore appel, en faveur de l'énergie, que l'on définit quelquefois comme une substance immatérielle. Mais, ainsi que j'en ai déjà pris note, on n'a jamais fait appel à cette notion, à l'égard de la matière. La raison en est, je suppose, que la conservation de la matière fait beaucoup mieux l'objet d'une croyance de sens commun, que la conservation de l'énergie. L'énergie est un concept qui n'a été que récemment dégagé d'autres concepts, tels que la

force et le momentum, et n'a été que récemment mis en relation avec la chaleur, les réactions chimiques, les changements d'état physique, et les phénomènes électro-magnétiques. L'énergie est donc un produit médiat et assez abstrait de la réflexion scientifique, et la science dispose comme il lui plaît de ce qui lui appartient.

L'idée de matière, au contraire, est le bien commun de l'humanité. Quelques difficultés qu'elle présente à l'analyse réfléchie, nos croyances pratiques s'en accommodent sans aucune peine. Nous sommes tout disposés à considérer la matière comme indestructible; mais nous ne le sommes pas à concilier cette conviction avec la façon de penser suivante, à savoir qu'il n'est pas une seule qualité de la matière qui ne puisse temporairement être réduite à l'état insaisissable de potentiel. A cette condition, l'identité éternelle et inaltérable de telle ou telle parcelle de matière, nous paraît une doctrine obscure et décevante, mal en harmonie avec ce monde familier et substantiel où nous croyons vivre. La croyance en la conservation de la matière, en conséquence, a toujours, ou presque

toujours, entraîné avec elle la croyance en la continuité inaltérable, à tout le moins, de quelques qualités matérielles. Quant à savoir quelles seront ces qualités, c'est un point qui a fait l'objet de beaucoup de controverses.

Descartes, sans beaucoup de logique, trouvait la continuité inaltérable dans l'attribut de dimension. Hobbes, de même. Je pense que les anciens atomistes, qui expliquaient les apparences de la matière par la configuration de ses atomes constituants, auraient considéré à la fois la forme atomique et la grandeur atomique comme persistantes. Mais ce fut l'hypothèse en vertu de laquelle le même fragment de matière pondérable possède toujours la même gravité, et la même gravité est toujours associée avec la même masse, qui produit, entre les mains de Lavoisier, une si grande révolution dans la science chimique du XVIIIe siècle. La matière pouvait changer de dimensions, de forme, de couleur, d'état, de propriétés d'action ou de réaction, mais sa masse et la qualité qui déterminait son poids, ne pouvaient changer. Ces caractères étaient toujours liés l'un à l'autre, et l'action n'en était jamais suspendue.

Aux yeux de Lavoisier, ce double principe était évident. Ce n'était pas pour lui une hypothèse demandant vérification : c'était la pierre de touche par laquelle on pouvait, avec sûreté, vérifier les autres hypothèses. Si, au cours de quelque opération chimique, le corps d'un poids venait à augmenter, il ne lui fallait pas d'autre preuve du fait que la masse de ce corps avait de même augmenté, et que de la matière s'y était ajoutée. Si, au contraire, une diminution de poids se produisait, nul autre indice n'était nécessaire pour lui prouver que la masse du corps avait aussi diminué, et que de la matière en avait été soustraite. Quelles que pussent être les variations, positives ou négatives, des autres qualités, la masse et la gravité étaient, dans cette théorie, indestructibles et invariables.

Les savants, d'une façon générale, semblaient se contenter d'admettre tacitement ces principes de conservation, sans soulever indiscrètement la question des preuves. Les philosophes n'ont pas toujours imité cette prudence. Kant croyait les avoir démontrés *a priori*. Schopenhauer le suivait. Spencer déclara que les contraires de ces principes étaient inconcevables. Mill

les prétendait établis par l'expérience. Bref, tous ces éminents penseurs rivalisaient de zèle pour conférer à cette doctrine les plus grands honneurs dont disposaient leurs philosophies respectives. Mais il semble qu'ils se soient trop pressés. De récentes découvertes ont modifié notre point de vue. La masse, semble-t-il, ne peut plus être considérée comme invariable. Quand des corps se meuvent à des vitesses qui se rapprochent de la vitesse de la lumière, leur masse s'accroît rapidement; d'où il résulte que cette qualité, qui caractérise essentiellement la matière, doit être rayée de la catégorie de celles qui persistent sans variation, et placée dans la catégorie de celles qui varient, mais peuvent toujours être recouvrées. Y placerons-nous aussi la gravité? Le poids d'un corps lancé à une vitesse voisine de celle de la lumière augmenterait-il, comme, dans le même cas, son inertie augmente? Si l'on répond négativement, on rompt le lien qui, depuis longtemps, est censé unir la gravité et la masse. Si l'on répond : oui, ce que Kant tenait pour certain *a priori*, est faux; ce que Spencer tenait pour inconcevable, est faux. Le principe de permanence perd encore un point d'appui, et il nous faut trouver quelque

nouveau caractère qui demeure inaltérable à jamais, et dans toutes les circonstances.

Si ce caractère se trouvait consister dans une charge électrique, cela jetterait un jour bien curieux sur notre tendance favorable aux principes de conservation![1] Après avoir longtemps cherché un attribut indestructible de la matière; après avoir essayé et rejeté la dimension, la forme, le poids, la masse et, peut-être, l'impénétrabilité, nous finirons par trouver l'objet de nos recherches dans une conception qui n'a, je crois, été clairement imaginée qu'au cours des cent dernières années, sur laquelle nos sens ne nous apportent aucune lumière, et dont la grande masse des hommes instruits eux-mêmes est encore complètement ignorante!

III

Il est possible, (mais je l'espère, peu probable), qu'un lecteur trop pressé se mette dans l'esprit que mon but, dans cette con-

[1] Pour ce chapitre, et particulièrement pour la partie qui en est consacrée aux idées de conservation, je dois beaucoup au livre de M. A. Meyerson *Identité et Réalité*. Cet ouvrage pénétrant et savant ne s'inspire pas de l'idée générale que j'ai moi-même adoptée, mais cette circonstance ne diminue aucunement ma dette envers son auteur.

férence et la précédente, a été de préconiser une nouvelle méthode, ou un nouvel instrument de découverte. « Si vous voulez trouver la vérité, suivez votre inclination irraisonnée » : tel pourrait être d'après ce lecteur le résumé de ma doctrine, résumé sommaire, en même temps qu'injuste.

De la manière dont les découvertes se feront désormais, je n'en dirai rien, car je n'en saurais que dire. C'est du passé que je m'occupe. Dans les évolutions historiques de la pensée scientifique, je discerne, ou crois discerner, des dérivations et des courants pareils à ceux que les astronomes découvrent dans le monde stellaire. Et, de même que la loi de la gravitation serait en peine, je suppose, d'expliquer ces phénomènes, de même l'observation, l'expérimentation et le raisonnement, seraient en peine d'expliquer les autres. Ils appartiennent à la série causale, non à la série cognitive, et les croyances auxquelles ils aboutissent sont des effets, plutôt que des conclusions.

Les personnes qui éprouvent peu de sympathie pour ce point de vue inclineront, peut-être, à considérer les penchants, relativement faibles, dont je traite en cette conférence, comme des hypothèses scientifiques ordinaires, confirmées par les

méthodes scientifiques ordinaires. Cette vue, comme je vous l'ai déjà fait observer, ne s'applique pas aux croyances inévitables dont j'ai traité dans mes précédentes conférences. Quoi que puissent dire, à la réflexion, les philosophes, la conviction que nous avons, de vivre dans un monde humain et matériel extérieur à nous, où les occurrences se répètent plus ou moins régulièrement, n'a jamais passé pour une conjecture spéculative, que nous eussions le devoir de tenir pour douteuse, jusqu'à ce qu'elle fût vérifiée. Des croyances de cette sorte ne sont pas des hypothèses scientifiques, mais des préconceptions scientifiques, et toute critique de leur validité n'est qu'un second mouvement de l'esprit spéculatif. On peut en dire autant, avec moins de force, cependant, et en ajoutant quelques nuances, des croyances dont le développement a été favorisé par les tendances intellectuelles que j'ai étudiées aujourd'hui. Ces dernières croyances, comme nous l'avons vu, sont multiples. Elles sont souvent inconsistantes, elles ne sont jamais inévitables, et changent constamment de forme sous l'influence de nouvelles découvertes scientifiques. L'atomisme, sous une certaine forme, succède à l'atomisme sous une

autre forme ; les doctrines de conservation naissent, disparaissent et reparaissent de nouveau ; l'incrédulité relative à *l'action à distance* suscite des explications dont l'échec (en ce qui concerne la gravité) laisse intact l'espoir du succès final.

Ce serait, au surplus, une erreur, de prétendre que la science n'applique pas, quand elle le peut, à ces diverses théories, ses méthodes de vérification ordinaires. Ces théories se trouvent dans une situation différente de celle des croyances inévitables qui ne se peuvent guère vérifier, parce que l'opération qui servirait à les vérifier commence par les supposer. Il ne faut pourtant pas les confondre avec les hypothèses scientifiques courantes, car elles sont quelque chose de plus et quelque chose de différent. Comme ces dernières ce sont des conjectures, mais des conjectures inspirées, non par les suggestions immédiates d'expériences particulières (en fait elles vont même quelquefois à l'encontre); mais par des tendances générales persistantes, bien que, parfois, vagues. Ceux qui se livrent à ces conjectures, quand ils entreprennent de faire subir à la nature un interrogatoire, ne sont pas dégagés de toute partialité. En interrogeant ce témoin, de

tous le plus réfractaire et le plus récalcitrant, ils ne se privent pas de lui poser des questions captieuses. Mais que cette façon de procéder soit, ou non, conforme à la logique, aucun ami de la vérité n'a lieu d'en regretter les résultats.

Si vous avez lu l'*Evolution Créatrice* de M. Bergson, vous vous rappellerez sans doute l'image qu'on y trouve de l'*élan vital* [1], du principe de vie, se frayant des chemins différents à travers l'évolution organique, les uns n'offrant pas d'issue ni de perspective, les autres conduisant, à travers des régions encore inexplorées, à des destinations lointaines et imprévues. Les évolutions séculaires de la Science, telles que je me les représente, ressemblent en quelque sorte à cette opération, ne fût-ce que d'une manière vague et distante. On trouve dans les deux cas un effort vers un but imparfaitement imaginé, et, dans les deux cas, une progression irrégulière, tâtonnante, précaire, avec beaucoup de détours et, parfois, des reculs. Je ne voudrais pourtant pas pousser trop loin la comparaison, ni me perdre dans des métaphores. Je me contenterai de dire ceci : De même que,

(1) En français dans le texte.

selon M. Bergson, le cours suivi par l'évolution organique ne peut être complètement déterminé par la sélection, de même la carrière suivie par l'investigation scientifique, telle que j'en comprends l'histoire, ne peut être déterminée totalement par le raisonnement et l'expérience. Dans les deux cas, nous sommes, il me semble, obligés de supposer une sorte d'influence directrice, et j'ajouterai, (bien que M. Bergson pût ne pas aller aussi loin), de dessein supraterrestre. Et s'il faut, pour justifier notre foi scientifique, l'existence d'une *Puissance qui tend à la vérité*, il faut vraiment que nous nous déclarions théistes.

QUATRIÈME PARTIE

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

DIXIÈME CONFÉRENCE

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

I

Au moment où nous arrivons à notre dernière conférence, ceux de mes auditeurs qui en ont suivi la série depuis le début éprouveront peut-être, en jetant un regard en arrière, quelque confusion d'esprit causée par la diversité des sujets que j'ai proposés à leurs réflexions. Nous avons touché à l'art, à la morale, à la théorie de la probabilité, à la logique de la perception, aux préconceptions de la science. Des questions qui pourraient remplir des volumes, que dis-je? qui ont, en fait, rempli des volumes entiers, m'ont fourni le texte d'une heure de dissertation. Dans une marche d'une rapidité haletante, chaque sujet, à son tour, s'est présenté sur l'écran, puis s'est effacé en toute hâte pour céder la place à un autre. Il paraît difficile

d'imaginer qu'une semblable diversité de matière se concilie avec l'unité de la théorie. Mais un critique désireux de porter sur cette question un jugement équitable ne devra pas oublier le titre que j'ai donné à cette série de conférences, ni le but que je me suis assigné en les prononçant. Ce que j'aspirais à vous démontrer, c'est que la culture humaine, dans tout ce qu'elle a produit de supérieur, soit dans le domaine du beau, soit dans celui du bien, soit dans celui de la science, réclame Dieu pour soutien ; que l'Esprit Humain, sans l'Idée de Dieu, perd plus de la moitié de sa valeur. En conséquence, bien que les sujets que j'ai passés en revue soient d'une diversité embarrassante, il ne m'a pas paru possible d'en laisser aucun de côté. Ma thèse se serait écroulée, si je m'étais borné à des visées plus étroites, si, par exemple, je m'étais contenté de démontrer l'importance du Théisme à l'égard de la moralité, sans toucher à son importance à l'égard de la science et de l'esthétique. En restreignant mon plan à ces limites, je l'aurais complètement détruit. Je pourrais, à vrai dire, invoquer des précédents en faveur de cette manière de faire. Kant, par exemple, a laissé Dieu en dehors de la critique qui

traite de la connaissance proprement dite, tandis qu'il lui a donné une place d'honneur dans la critique qui traite de la loi morale. Mais c'est là un procédé qui m'a toujours paru singulièrement artificiel, même dans une philosophie qui est elle-même, d'un bout à l'autre, artificielle. Quoi qu'il en soit, le plan de ces conférences ne saurait aucunement s'accommoder de semblables délimitations. Je ne pourrais le remplir en instituant une Divinité pourvue d'un mandat restreint, dût son autorité embrasser le domaine entier de l'éthique. La moralité de la conduite est chose importante, mais ce n'est pas tout. Nous n'agissons pas seulement; nous connaissons aussi, et nous admirons; et je ne serais pas pleinement satisfait d'une forme de Théisme qui ne fournirait pas une assise assez large pour soutenir tout ce qu'il y a d'essentiel dans les aspirations humaines.

II

Mais, après toutes ces explications et ces excuses, si j'en viens à envisager la forme même que j'ai donnée à ma thèse, je me rends compte d'y avoir introduit, pour

l'éclaircir, tant de matériaux dont la valeur est, souvent, sujette à contestation, qu'une partie de mes auditeurs peut se trouver jetée dans la confusion, plutôt qu'éclairée, par la quantité de points, en apparence subsidiaires, que j'ai proposés à leurs réflexions. J'espère, pourtant, qu'ils seront en petit nombre et que, somme toute, mon idée principale vous aura paru enrichie et fortifiée, et non alourdie, ni obscurcie, par ma façon de la présenter. Néanmoins il ne sera peut-être pas hors de propos, avant de clore ces conférences, de reprendre les points les plus importants de la thèse générale que j'ai essayé de vous exposer.

Voici son principe fondamental, qui se représentant constamment comme un leit-motiv d'opéra, sous des formes légèrement différentes, relie les matériaux les plus divers : Si nous voulons soutenir la valeur de nos croyances et de nos émotions les plus hautes, il faut que nous leur découvrions une origine pertinente. Il faut que la Beauté soit quelque chose de plus qu'un accident ; il faut que la moralité découle d'une source morale ; il faut que la connaissance découle d'une source rationnelle. Si vous m'accordez ce point, vous excluez le Mécanisme, vous excluez le Naturalisme,

vous excluez l'Agnosticisme, et une forme élevée du Théisme s'impose à vous, il me semble, inévitablement.

C'est, j'imagine, l'application de cette méthode à la connaissance qui scandalisera, surtout, les esprits disposés à en contester la validité. Tant qu'il ne s'agira, par exemple, que de la Beauté, la question, aux yeux des personnes pour qui l'art a peu d'intérêt, paraîtra de peu d'importance. Il s'en pourra trouver aussi beaucoup, qui attachant une grande importance à l'art, ne s'émouvront guère de notre doctrine : car elle ne prétend imposer au goût nulles règles nouvelles, elle n'atteint aucune école d'esthétique ; elle n'exige d'aucun critique qu'il réforme ses jugements; elle ne touche aux intérêts ni des artistes, ni des auteurs. Il est bien facile de la laisser de côté.

A l'égard de la morale, le cas est un peu différent. Il existe, à vrai dire, des sceptiques en religion, qui considèrent le scepticisme comme un luxe dont il est prudent de réserver le privilège au petit nombre. Ils jugent la religion utile à la morale; la morale utile à la société; et la société utile à eux-mêmes. L'opinion de ces personnes, à l'égard des idées que j'exprime

dans ma conférence sur l'éthique, pourrait bien être une désapprobation indulgente. Mais il y a des penseurs plus vigoureux, qui seront moins indulgents. Ils repousseront, comme insupportable, l'idée que la moralité qu'ils désirent sauvegarder dépende d'une religion qu'ils veulent détruire; et toute doctrine, comme la présente, qui en resserre l'union, trouvera devant elle l'hostilité intransigeante de ces esprits.

Néanmoins, ce seront mes conférences sur les valeurs intellectuelles qui soulèveront, je crois, l'opposition la plus sérieuse. Ma tentative d'établir une connexité entre nos croyances sur l'univers et nos croyances sur Dieu, paraîtra, à beaucoup d'esprits, extravagante, et même perverse. On fera valoir que, pour tous les êtres raisonnables, la raison doit être le juge suprême dans les questions de croyance; qu'elle ne peut ni abdiquer sa fonction, ni déléguer son autorité. Qu'elle corrobore donc la Science comme elle le doit, et qu'elle établisse le Théisme, si elle le peut. Mais qu'on ne lui demande pas de pousser la folie jusqu'à considérer des vérités, au sujet desquelles règne l'accord général, comme dépendantes de la valeur de conjec-

tures au sujet desquelles les opinions sont partagées.

C'est peut-être là un excellent conseil, mais il n'est guère pertinent. Je ne souhaite rien de mieux que la suprématie de la raison, et je ne m'attaque à aucune de ses prérogatives. Au contraire, comme je le leur ai déjà reproché, ce sont les empiriques agnostiques qui refusent avec le plus d'obstination de la suivre jusqu'aux conséquences qui leur déplaisent, et qui se révoltent, comme autrefois les marins, quand on voulait les forcer à voguer sur des mers inconnues.

Je n'ai pas de sympathie pour la singulière combinaison d'arrogance intellectuelle et de timidité intellectuelle dont fait montre, si souvent, cette école philosophique. Elle me déplaît autant que l'attitude de ceux qui déclarent, puisque la raison a fait banqueroute, que c'est à l'autorité d'assumer ses obligations, pour aussi peu capable qu'elle paraisse de s'en acquitter complètement. Mon point de vue est absolument différent, et quand je prétends que la critique de la connaissance commune nous conduit finalement au Théisme, mon affirmation ne renferme pas un intolérable paradoxe, ni même,

à vrai dire, rien de bien nouveau, ni d'étrange.

Descartes, par exemple, pensait que toute connaissance est basée sur des idées claires et distinctes, et que les idées claires et distinctes méritent notre confiance, puisque, étant dues à Dieu, elles sont garanties par sa véracité. L'existence d'un Dieu possédant toutes les perfections était établie d'une façon indépendante, par un argument *a priori* qu'il est inutile que je discute. Mais le point qui nous intéresse est le suivant : bien que Descartes imaginât avoir trouvé un refuge contre le scepticisme dans le fameux : « Je pense, donc je suis », il ne pouvait passer, de cette certitude étroite, à la connaissance générale, que par le secours d'idées *claires et distinctes*, garanties par la véracité divine. Si donc la croyance en soi-même était, pour lui, la première des vérités, la croyance en Dieu en était la seconde, et c'est sur cette seconde vérité que toutes les croyances subordonnées, mathématiques, physiques et métaphysiques trouvaient, à son avis, leur assise profonde.

Dans un certain sens, et d'un certain point de vue, c'est là, sans aucun doute, l'exacte contre-partie de la théorie de mes

conférences. Descartes fonde la croyance en la science sur la croyance en Dieu, tandis que je fonde la croyance en Dieu sur la croyance en la science. Cependant, sous ce contraste, se trouve un accord profond. Ces deux vues refusent également de reconnaître, dans le code général formé des présuppositions du sens commun et des vérités scientifiques, une doctrine autonome, se suffisant à elle-même, à laquelle nous serions libres, à notre gré, d'ajouter du Théisme à telle dose dont notre palais intellectuel voudrait bien s'accommoder. Ce sont, par conséquent, deux manières de voir profondément distinctes, non seulement de toute pensée qui se réclame de l'agnosticisme, mais aussi, dans bien des cas, de telle pensée qui se qualifie de religieuse.

Il ne faudrait pourtant pas que je pousse la comparaison trop loin. Descartes ne considérait pas, et ne pouvait pas considérer, nos croyances comme un système animé d'un principe de développement, et ne s'accroissant pas simplement par addition externe, comme un cristal dans son liquide générateur, mais grandissant et se transformant dans toute sa masse, à l'exemple d'un organisme vivant. De telles concep-

tions n'appartenaient pas à son temps, ni à son pays, et du reste, si c'eût été le cas, auraient eu peine à s'adapter à son génie particulier. Son esprit était un esprit mathématique, aspirant sans cesse à des définitions précises et à des preuves rigoureuses ; toujours disposé à admettre ce qui simplifie la complexité de la vie réelle, et permet de la soumettre aux lois de la déduction. A ce procédé, en tant que méthode, nous n'avons rien à reprocher. Dans les limites légitimes de son emploi, il est inappréciable. Mais Descartes, si l'on peut dire, l'*objectifiait*. Il admettait que tout jugement qualifié, à juste titre, de *clair et distinct*, est non seulement commode en la forme, mais vrai en substance. Le monde, hélas ! n'est pas ainsi fait. Les choses claires et distinctes sont généralement de notre propre invention. Définitions, abstractions, diagrammes, syllogismes, machines, et autres objets de la même catégorie, sont, ou peuvent être, *clairs et distincts*. Mais les grands faits que nous n'avons pas créés, ceux-là ne sont, au niveau présent de notre science, jamais clairs, ni jamais distincts. La vie, l'organisme, la personnalité, l'état, le monde, la liberté, la causalité, le temps ;

les rapports entre le moral et le physique, entre le sujet et l'objet de la perception ; entre la conscience et le subconscient ; les relations des personnes humaines entre elles ;... (je ne dirai rien de la beauté, de la vertu, de Dieu) ; qui se vantera de reconnaître dans ces idées les qualités que Descartes tenait pour les marques nécessaires de la connaissance réelle et certaine ? Est-il quelqu'un qui se croie capable de les y introduire sans violence ? La vérité, pour nous, est une plante d'un principe de développement différent, et beaucoup plus lent. Ce développement consiste justement pour beaucoup à découvrir l'obscurité réelle de ce que nous avions jugé clair ; la complexité réelle de ce que nous avions cru simple ; la confusion réelle de ce que nous avions imaginé distinct. Et de quel secours sont ces découvertes, pour l'accroissement du savoir !

Quoi qu'il en soit de ce qui précède, il n'y a rien, dans la doctrine de la *pertinence*, qui soit de nature à heurter les esprits jaloux de la suprématie de la raison et de la dignité de la science. C'est la science elle-même qui nous affirme que toutes les prémisses, toutes les conclu-

sions, et tous les chaînons logiques qui les rattachent les unes aux autres, doivent être considérés comme des produits naturels. C'est la science elle-même qui nous affirme qu'ils font partie, comme tous les produits naturels, de la série continue de causes et d'effets sans cesse déroulée par le temps, comme un tissu sans fin sortant d'un métier de tisserand. C'est la science elle-même qui veut que nous mettions en harmonie ces deux aspects de l'opération de la connaissance, l'un, logique et intemporel ; l'autre, causal et graduel.

Mais comment les harmoniser, si la série causale est fondamentalement non-rationnelle ? Supposons-nous capables d'observer le développement des croyances dans quelque être d'une nature étrangère à la nôtre, (mettons, si vous voulez, un habitant de Mars), à la façon d'un bactériologiste observant le développement d'une colonie de microbes ; supposons, en outre, que notre observation nous montrât que ces croyances dérivent de causes dépourvues de toute apparence de raison ; et nous convainquît, aussi, que ces croyances ne sont corroborées par aucune sorte de témoignage extérieur, qui ait, *pour nous*, le moindre poids ni même la

moindre signification. Ferions-nous grand cas de leur valeur? Non, certainement.

Sans doute, il est bien vrai qu'il nous est impossible, en procédant à l'examen critique de notre propre système de croyances, d'imiter cette attitude de détachement absolu, puisque, dans l'acte même de cet examen, une partie des mêmes croyances est présupposée. Mais il nous est possible de critiquer les croyances d'autrui, et dans l'exercice de notre sens commun, nous faisons peu de cas, en effet, des croyances dont l'origine nous frappe comme non-rationnelle. Comment, alors, pourrions-nous refuser de nous appliquer, à nous-mêmes, un principe que nous appliquons sans scrupule à notre prochain ?

Chaque fois que nous le mettons ainsi à l'épreuve, nous serons, je crois, forcés de reconnaître que toutes les doctrines qui se refusent à admettre, derrière les forces aveugles de la nature matérielle, l'existence d'un dessein intelligent, sont intrinsèquement incohérentes. Dans l'ordre de la causation, elles fondent la raison sur l'irrationnel. Dans l'ordre de la logique, elles mènent à des conclusions qui ruinent leurs propres prémisses. Et il ne se trouve,

autant qu'il me semble, de recours contre cette condamnation que dans le principe de sélection. Or, jusqu'à quel point ce principe nous aidera-t-il à résoudre notre embarras?

Exactement dans la mesure où l'imitation d'un dessein préconçu peut en remplacer l'existence réelle, mais pas davantage. Et jusqu'où cela va-t-il? Au premier abord, nous pourrions croire que, en mettant les choses au pire, la série cognitive et la série causale pourraient être mises à l'unisson, sur la base de la sélection naturelle, si la connaissanee n'aspirait jamais à s'élever au-dessus du niveau favorable à la survie de l'espèce, si le crédit accordé à la faculté de connaître ne dépassait pas le point où cette faculté cesse de servir effectivement la multiplication de l'espèce. Jusqu'à ce point, il semblerait qu'il existât, si la sélection est réelle, de la compatibilité entre les croyances et leurs origines. La série de faits qui les a produites ne suggère pas de doute sur leur valeur. Ce système spéculatif, par conséquent, bien qu'étroitement limité, est en apparence cohérent.

Eh bien! même cette modeste prétention mérite d'être condamnée comme excessive, car la théorie sur laquelle elle se fonde fait violence à ses propres principes. Il est

manifeste que nous ne saurions nous livrer à nos réflexions sur les limites du connaissable, sans mettre notre intelligence à un usage que la sélection n'a jamais prévu. Je ne prétends pas que notre intelligence soit inférieure à cette tâche; mais je dis que, si elle y est, en effet, égale, nous nous trouvons en présence d'un hasard bien singulier. Comment des facultés destinées uniquement à aider l'homme primitif, ou les animaux ses ancêtres, à multiplier leur espèce et à trouver leur nourriture se trouvent-elles propres à résoudre des problèmes philosophiques si inutiles et si lointains? Comment se fait-il, même, que de semblables problèmes se posent à nos esprits ? Pourquoi aspirons-nous à les résoudre?

Le Naturalisme est aussi incapable de répondre à ces questions que de se résigner à les laisser sans réponse. Las de la vanité de leurs efforts pour pénétrer l'inconnu, bon nombre d'esprits, non dépourvus de noblesse, ont proclamé que la sagesse consistait à endormir cette préoccupation morbide par l'exercice d'une saine activité. « Cultivons notre jardin, disent-ils, au lieu de nous acharner à la solution de problèmes insolubles. »

Mais c'est là un conseil ambigu. Le remède qu'ils nous proposent est-il, dans leur pensée, destiné à guérir le mal, ou seulement à le faire oublier? Dans le second cas, à la faveur des circonstances et à l'égard de certains malades, il produira certainement son effet. On peut trouver l'oubli à planter ses choux, tout comme dans des distractions moins honnêtes. Mais si c'est comme dernier stade d'une cure rationnelle que l'on préconise cette absorption dans le labeur quotidien, le remède est sans efficacité. En vertu des principes naturalistes, il n'est pas, pour nous, de cure rationnelle possible. Si nous pouvions dépouiller tout ce qui fait de nous des hommes, abaisser notre intelligence à un niveau, en limiter l'activité à une étendue, conformes à son origine naturaliste, par ce moyen assurément nous nous débarrasserions de la maladie des vaines spéculations. Mais, bien que le remède, ainsi appliqué, fût efficace, il ne serait pas rationnel. L'Agnosticisme réfléchi ne peut pas se combiner avec le Naturalisme scientifique, parce que l'Agnosticisme réfléchi est le produit d'une opération que le Naturalisme frappe nécessairement de discrédit. Et, si le Naturalisme est incompatible, même avec l'ignorance

raisonnée, comment pourrions-nous espérer le mettre d'accord avec les prétentions de la connaissance raisonnée? [1].

La meilleure imitation d'une volonté créatrice que le Naturalisme puisse nous fournir, se trouve donc en défaut au point où elle nous est le plus nécessaire, c'est-à-dire, quand il s'agit d'expliquer les valeurs les plus hautes. Je viens de vous le démontrer à l'égard de nos facultés pensantes et des croyances où elles aboutissent. Mais l'échec n'est pas limité à celles-ci. Il est aussi vaste que l'esprit humain lui-même. Partout où nous rencontrons une grande valeur intrinsèque, nous nous trouvons dans un domaine où

(1) Qu'il me soit permis, en passant, de rappeler au lecteur que, ainsi que je le lui ai fait remarquer au cours d'une de mes conférences précédentes, le naturalisme dont je parle est le naturalisme dans celle de ses formes que, de notre point de vue actuel, il faut considérer comme la plus plausible. Ceux qui ont suivi, fût-ce de loin, la marche de la pensée biologique, savent que plusieurs naturalistes de la plus grande autorité se sentent ébranlés dans leur fidélité à la Sélection Naturelle. Ils ne l'excluent pas, à vrai dire, du drame de l'évolution, mais en réduisent le rôle à quelque chose d'insignifiant. Pourquoi, alors, me demanderez-vous, ces conférences se réfèrent-elles sans cesse à la Sélection, sans souffler mot des autres théories sur l'évolution organique?

Je réponds que la Sélection, et la Sélection seule, imite réellement le dessein volontaire. D'autres théories peuvent traiter, et traitent en effet, de la variabilité et de l'hérédité, mais la Sélection, seule, peut expliquer l'adaptation ; d'où il suit que la Sélection, seule, peut imiter le dessein préconçu.

l'effet direct de la sélection est négligeable. Les plus nobles réalisations de la philosophie, de l'art, et de la morale, ne possèdent qu'une faible vertu de survie, et, bien que les génies auxquels nous les devons aient grandement contribué à la dignité de l'espèce humaine, ils n'ont que peu contribué à favoriser l'exercice heureux de ses fonctions animales. Pour reprendre le langage de ces conférences, ces réalisations sont *accidentelles*, et ne proviennent, ni d'une volonté intelligente, ni d'un arrangement de causes imitant avec succès une telle volonté.

III

Vous êtes maintenant en situation de juger jusqu'à quel point j'ai tenu les promesses que je vous faisais au début de cette série de conférences, et d'évaluer les mérites et les défauts, les titres et les insuffisances du système que j'ai essayé de vous exposer.

J'ai désavoué, vous vous le rappelez, toute prétention à vous fournir un système philosophique, non que je dédaigne les systèmes philosophiques, ni ceux qui

s'efforcent à les édifier, mais, pour une part, parce que je n'en ai pas à vous proposer, et aussi parce que je doute que, au stade présent de notre évolution, on puisse imaginer un système satisfaisant.

Mais, pourriez-vous me demander, en quoi votre point de vue diffère-t-il d'un système philosophique? C'est peut-être un mauvais système, car il est certainement très imparfait. Pourtant, comme il a rapport à tout ce que contiennent la terre et le ciel, comme le titre même, sous lequel vous l'exposez, embrasse à la fois le divin et l'humain, pourquoi répudierait-il une dénomination qui n'excède pas, semble-t-il, le moins du monde, ses prétentions?

La question ainsi posée est plus qu'une simple question de mots, et quelques observations à ce sujet donneraient peut-être à ces conférences une conclusion appropriée. Notez donc, tout d'abord, que mon exposé des croyances ne s'avoue pas indigne d'être considéré comme systématique, par le seul fait qu'il est incomplet. Tous les systèmes sont incomplets. Tous les systèmes, quelles que soient leurs ambitions, se reconnaissent incapables d'épuiser la réalité. Et l'insuffisance de celui-ci ne résulte pas, non plus, de simples défauts d'exécution, dus à

mon manque d'habileté ou de savoir. Non, ses défauts sont essentiels et irrémédiables. Ils sont inséparables de mon *point de vue.*

Permettez que je m'explique. Tout système digne de recevoir le nom de philosophie constructive, qu'il soit dogmatique, critique, empirique, idéaliste, peu importe, ne se conçoit pas lui-même simplement comme fondé en raison, mais comme pénétré de raison dans toute sa masse. Les concepts sur lesquels il travaille doivent être filtrés, clarifiés, arrêtés. Il ne doit admettre aucune présupposition qui ait besoin d'être démontrée. Il ne doit rien faire reposer (en dernier ressort) sur la foi ou la probabilité. Il ne doit pas tolérer de résidus inexplicables.

Je crois que les philosophes ont absolument raison de croire que c'est là ce qu'un système doit être; mais qu'ils se trompent quelque peu, s'ils croient que tels sont, ou ont été, tous les systèmes. Dans tous les cas, aucune définition ne pourrait moins convenir aux vues que je préconise provisoirement. Le philosophe refuse (en théorie) de présupposer ce qui a besoin d'être prouvé. Je présuppose, entre autres choses, le point de vue du sens

commun sur la vie, et sur tout le corps des sciences. Le philosophe n'admet, en théorie, d'autre fondement de la connaissance que la raison. Je reconnais que, en fait, le genre humain tout entier, y compris le philosophe lui-même, ne vit uniquement que de foi. Le philosophe se demande quel dogme la raison exige qu'il accepte. Je cherche de quelle manière le dogme qui est, en fait, accepté, peut le plus raisonnablement se défendre. Le philosophe imagine que, dans les limites invariables de son système, il pourra trouver un compartiment convenable pour chaque nouvelle découverte qui surgira. Mon sentiment est que le contenu d'un système réagit sans cesse sur ses principes fondamentaux, de telle sorte qu'aucune philosophie ne peut se flatter de ne pas être transformée, au point d'être méconnaissable, au fur et à mesure du progrès de la science.

Cette dernière déclaration peut vous paraître évidente par elle-même ; mais c'est une évidence que peu de philosophes sont, dans la pratique, disposés à admettre et le commun des hommes est, peut-être, moins disposé encore à l'admettre que les philosophes. Qu'il existe des croyances pouvant

et devant appartenir en commun, avec la même nuance de signification, à tous les hommes, dans tous les temps et à tous les degrés de culture, c'est là une vue à laquelle la nature humaine incline volontiers. C'est cependant, pour ne pas trop dire, fort douteux. Le langage n'est pas ici un guide fidèle ni sûr. Même quand les croyances n'ont pas débordé les formules qui leur servent d'expression traditionnelle, il faut bien se garder de prendre cette fixité de forme pour la marque d'une complète identité de substance. Il n'est pas prouvé que les hommes croient exactement la même chose, parce qu'ils traduisent leurs convictions exactement dans les mêmes termes. Et il est fort heureux, pour la liberté individuelle, la coopération sociale, et la continuité des institutions, que cette latitude leur soit assurée, non par la sagesse des philosophes, des hommes d'Etat ou des prêtres, mais par les inévitables limitations du langage.

Ceci soit dit en passant. Le point que je voudrais faire ressortir, c'est que, en parlant d'une manière générale, il ne faudrait pas se figurer que la science se développe par une opération consistant à ajouter des vérités nouvelles aux anciennes

vérités, opération en vertu de laquelle celles-ci se trouvent complétées, mais non modifiées. L'accroissement de la science ressemble plutôt à celui d'un corps plastique, lequel entraîne, de quelque côté qu'il se manifeste, un réajustement de toutes les parties. Ajoutez la pierre à la pierre, et vous construisez votre maison, sans rien changer à ses fondements. Ajoutez les croyances aux croyances, et vous déterminerez, dans votre système de connaissances, des poussées et des tractions qui le contraindront à chercher un nouvel équilibre.

Parfois, sans doute, cette opération s'exécute avec une violence désastreuse, dont l'image que j'emploie n'éveille pas l'idée. Alors se passe, dans le monde moral, quelque chose qui ressemble à un tremblement de terre, à une éruption volcanique, à un raz de marée, à une de ces catastrophes par lesquelles les montagnes sont ébranlées dans leurs fondements et les villes englouties. Il se produit une brusque révolution dans les idées des hommes sur l'univers. Ce qui était, pour eux, évident, devient incroyable, et l'incroyable, évident; des sociétés entières perdent leur équilibre et des systèmes révérés jonchent le sol de leurs débris.

Plus ordinairement, néanmoins, les changements des croyances sont graduels. Ils ressemblent au lent mouvement d'élévation ou d'abaissement d'un littoral, où nous voyons, par d'imperceptibles degrés, la mer céder la place à la terre, ou la terre à la mer. C'est ainsi que, sans heurts et sans bruit, l'homme transforme doucement ses idées, jusqu'à ce que, tournant la tête, il jette un regard sur l'espace qu'il a franchi, et s'émerveille du spectacle nouveau qu'il aperçoit.

Mais il faut regarder en avant aussi bien qu'en arrière. L'espace qu'il nous reste à parcourir est bien plus vaste que celui que nous avons laissé dernière nous. Nous ne pouvons fixer de borne au voyage intellectuel assigné à l'espèce humaine. Même si nous limitons arbitrairement la vie des hommes au temps que leur accordent les conditions de la vie terrestre, il nous faut prévoir des transformations de croyances aussi vastes que celles qui nous ont, déjà, tant éloignés de l'humanité primitive. Comment, dans des circonstances semblables, prétendrions-nous esquisser, même d'un trait sommaire, un système de philosophie durable ? Pourquoi réussirons-nous dans une tâche, où, dans des conditions sembla-

bles les plus grands de nos aïeux ont échoué ?

Si donc nous ne pouvons atteindre à un système de croyances qui, malgré toutes ses insuffisances, soit (dans les limites qu'il atteint), valable pour toujours, il faut nous accommoder d'un résultat moindre. Nous devrons nous contenter de ce que j'ai appelé, au cours de ces conférences, un *point de vue*. Il nous faudra reconnaître que nos croyances doivent être provisoires parce que, jusqu'à ce que nous approchions de la connaissance complète, toutes les croyances seront provisoires. Nous ne pouvons prétendre qu'elles sont valables *dans les limites qu'elles atteignent ;* mais seulement qu'elles sont aussi valables que nous pouvons, pour le moment, les rendre telles. Et nous devrons reconnaître que ces deux constatations sont profondément différentes.

Si, maintenant, on me demandait quelles catégories, ou quels concepts, ce point de vue réclame pour lui servir d'expression, je répondrais : la Providence et la Grâce, catégories dont la philosophie systématique n'a guère su, jusqu'à présent, tirer parti. Ces expressions, il faut l'avouer, sont un peu détériorées par l'usure. Oblitérées

et bosselées par des siècles d'abus, elles ont subi le sort auquel ne peut se soustraire la monnaie courante des discussions populaires. Mais elles possèdent des mérites positifs et négatifs qui les rendent particulièrement propres à servir mon but présent.

En premier lieu, ils ne nous font pas penser à une philosophie de l'univers. Ils éludent, manifestement, les grands problèmes de la métaphysique théologique. Nul, par exemple, ne les emploierait pour discuter l'essence d'un Dieu abstrait, ni ses rapports avec le temps, avec l'acte de la création, avec l'univers créé. Tout cela appartient à un autre plan spéculatif.

Secondement, ils retiennent notre attention sur le côté humain du Théisme, sur les rapports de Dieu avec l'homme et ses aspirations spirituelles supérieures. La direction divine, l'opération délibérée de l'Esprit modelant la nature humaine, telle est l'idée que ces expressions mettent spécialement en lumière. Le mot de Providence nous suggère cette idée d'une façon large et générale. Le mot de Grâce nous la représente dans la sphère plus étroite des croyances et des émotions. Et ne me reprochez pas de ne faire, ici, aucune ten-

tative pour expliquer par quels moyens la direction divine s'exerce, soit sur la matière, soit sur l'esprit. Ce sont là des mystères aussi difficiles à résoudre que ceux qui enveloppent l'opération de l'esprit sur la matière, ou de l'esprit sur l'esprit. Mais ces difficultés ne sont que des difficultés de théorie, non de pratique. Elles ne troublent jamais les hommes ordinaires, ni même les hommes supérieurs dans leur vie ordinaire. Les relations sociales ne sont pas tenues en échec par la seconde, ni la simple piété par la première. Et, peut-être, un oisif éclairé qui donne à un garçon de cercle l'ordre de fermer une fenêtre, écarte-t-il, ou néglige-t-il, autant de problèmes philosophiques, qu'une mère qui demande au Ciel, dans de ferventes prières, le salut de son enfant.

IV

La conclusion que je donne à cette discussion longue et compliquée paraîtra, sans doute, à quelques-uns d'entre vous, dans ses trop modestes ambitions, bizarrement entachée de banalité. Ce sera, particulièrement, l'impression de ceux qui admettent,

sous quelque forme que ce soit, le Naturalisme empirique : « Il y a, concéderont-ils peut-être, dans les grands systèmes métaphysiques, un élément de grandeur qui séduit ceux-là mêmes qui sont le moins préparés à les accepter. Ce n'est pas une ambition vulgaire, que celle qui a inspiré leurs architectes, et il n'a fallu, pour les réaliser, ni un médiocre effort, ni une ingéniosité banale. D'autre part, ajouteront-ils, si les méthodes naturalistes sont plus modestes, les résultats en sont plus sûrs. Leurs visées sont moins hautes, mais elles atteignent le but.

« Si le conflit prolongé de la religion et de la science nous a dépouillés de quelques illusions que nous n'avons abandonnées qu'à regret, nous pouvons, du moins, nous reposer avec assurance sur les connaissances positives qu'il nous a fait acquérir. Mais, quand nous envisageons le théisme étroit de ces conférences, dignement formulé dans la terminologie fatiguée de la chaire, ou du catéchisme dominical, y trouverons-nous la splendeur de la spéculation métaphysique, ou la sûreté de la science positive ? Il n'a ni le courage d'explorer l'inconnaissable, ni le pouvoir d'augmenter le domaine du

connu. Il n'ose pas prendre son essor, et ne veut pas marcher sur le sol. Il n'est ni philosophie, ni science, et ne recherche pas la sécurité modeste d'un chemin intermédiaire. Comment faut-il donc que nous classions cet étrange amalgame de criticisme et de crédulité ? Quelle en est l'utilité ? Quels suffrages pourra-t-il rallier ? Quels sont les esprits dont il modifiera les convictions, fût-ce d'un iota ? »

Ce sont là des questions pertinentes. Essayons d'y répondre.

Les prétentions traditionnelles du Naturalisme, que j'exprime par la bouche de mon critique imaginaire, me paraissent, comme vous le savez, tout à fait déraisonnables. Mais, sous cette réserve, je n'ai pas grand'chose à opposer à son acte d'accusation, pour aussi vivement que j'en répudie l'esprit. En particulier, je reconnais la justesse de son reproche, quand il dit que la théorie de ces conférences, laborieuse comme elle paraît être, ne nous conduit pas beaucoup plus loin, après tout, que la piété sans examen ou la foi naïve. Pourrait-il en être autrement ? Du moment que nous nous appuyons sur les croyances de sens commun relatives au monde de la nature, nos théories du

monde surnaturel ne peuvent manquer de participer aux défauts inhérents à leur base. Peut-être avons-nous, peut-être n'avons-nous pas, la faculté de concevoir pleinement l'évolution de Dieu, en tant qu'Absolu, tout en demeurant dans une triste ignorance de bien des choses qui appartiennent au domaine du Relatif. Mais si c'est par le Relatif, que nous commençons, et par le Relatif bien incomplètement connu, ne comptons jamais embrasser la pleine réalité de l'Absolu. Sur cette piste, le philosophe ne battra pas le paysan.

Lorsque, donc, mon critique supposé me demande avec ironie sur quels esprits je compte exercer une influence, je lui accorde tout de suite que ce n'est pas sur l'esprit d'un simple qui accepte déjà, sans réserve et sans commentaire, une vue théiste de l'Univers. Cet esprit est placé hors de la portée de mes arguments..., peut-être au-dessus.

Je n'espère pas beaucoup, non plus, convaincre l'homme dont le cerveau est rompu à la spéculation, qui a déjà trouvé une théorie satisfaisante pour sa raison, on se tient pour assuré qu'une telle théorie ne lui est pas accessible. Je compte pourtant que, même cet homme-

là, trouvera dans mes conférences des discussions de quelque intérêt philosophique. Je l'invite à considérer si, dans son système, il réserve une place honorable aux croyances pratiques par lesquelles sa vie active est gouvernée ; si toutes les gradations de la probabilité intuitive, depuis la force de persuasion la plus irrésistible jusqu'au plus vague penchant, trouvent à se caser, non seulement dans sa psychologie de la croyance, mais dans sa théorie de la connaissance ; si sa logique scientifique le contente et réussit à unir, en un système harmonique, sa doctrine, envisagée comme ensemble de conclusions rationnelles avec la même doctrine, envisagée comme faisceau de conséquences naturelles. S'il me répond affirmativement, son état d'esprit est digne d'envie. Mais, dans ce cas, mes raisons ne sont pas de nature à l'intéresser et assurément ne le convertiront pas à ma manière de voir.

Je ne dirai rien de son imitateur prétentieux, qui, sous divers noms, a été longtemps, dans certaines sociétés, une physionomie familière. Sans goût profond pour la vérité, mal équipé pour sa recherche, il a pour principale ambition de faire entendre discrètement qu'il professe, sous

leur forme la plus *avancée*, les vues que la mode du jour considère comme *avancées*. Quant à définir la nature de cette *avance*, ce n'est peut-être pas une tâche facile. Au surplus, ce n'est pas la peine, en l'occasion présente, de l'entreprendre. Il suffira que je vous dise que les vues avancées doivent porter un certain air de nouveauté, faire sensation dans le monde, être assez peu orthodoxes pour choquer les esprits retardataires, et posséder, soit une plausibilité suffisante pour surprendre les simples, soit un aspect assez important pour les intimider. Je ne crois pas trouver beaucoup de catéchumènes dans cette catégorie de personnes, et ce n'est d'ailleurs pas pour celles-ci que je parle.

Mais ils sont nombreux, les hommes sérieux et sincères, pour lesquels les conclusions que le Naturalisme moderne tire de la science moderne, sont une source de perplexité profonde et de tourments intellectuels. Leur disposition d'esprit, si je l'interprète bien, est la suivante : Ils m'accorderont qu'un monde où la Divinité est, soit niée, soit mise en oubli, est un monde dans lequel certaines valeurs supérieures se trouvent étrangement appauvries. Ils liront

les conférences que j'ai consacrées au Beau et à la Morale avec sympathie, sinon avec approbation, et diront, avec moi, que la vie n'est que bien peu de chose, si elle se réduit à peupler de vains désirs le bref intervalle qui sépare deux *accidents* naturels, l'accident qui l'a produite et celui qui la terminera irrévocablement. Mais ceci, diront-ils, n'est pas raisonner. Le sage regarde les faits en face; l'homme vertueux préfère la plus dure vérité à l'illusion la plus flatteuse. S'il n'y a pas de motif pour admettre, derrière le masque indifférent de la nature, l'existence d'une volonté vivante, ne remplissons pas ce vide par un fantôme de notre imagination. Retournons, du moins, avec une intégrité intellectuelle inviolée, au néant d'où nous sommes sortis. Périssent toutes les autres valeurs, mais que la raison conserve son éclat!

C'est précisément en cela que, selon moi, réside la grande illusion. Ceux qui, en toute sincérité, et souvent avec une émotion véritable, prononcent ce plaidoyer, se trouvent sous l'empire d'une profonde méprise. Ils sont, sans aucun doute, dignes de respect, et ne méritent pas d'être confondus avec ces esprits instables qui oublient Dieu dans la prospérité, et le nient dans l'infortune ;

qui le tolèrent bien le dimanche, mais ne l'invoquent véritablement que lorsque leur vie, ou leur bonheur, se trouvent périlleusement exposés aux caprices de la fortune. Ils sont d'une trempe différente et plus virile, mais leur erreur est-elle moindre? Ils cherchent à prouver Dieu comme on cherche à prouver l'existence des revenants ou des sorcières. Montrez-nous, disent-ils, les traces de sa présence. Dites-nous quels problèmes son existence résout. Quand vous vous serez acquittés avec succès de cette tâche, nous le placerons au nombre des causes hypothétiques par lesquelles la science s'efforce d'expliquer le seul monde dont nous ayons une connaissance directe, le monde familier de la commune expérience.

Mais il ne faut pas considérer ainsi Dieu, comme une entité que nous puissions ajouter au total de la science acquise, ou retrancher de ce total, selon ce que nous suggèrent les règles de l'induction. Il est, lui-même, la condition de la connaissance scientifique. Si nous l'excluons de la série causale qui produit les croyances, la série cognitive qui les justifie s'en trouvera corrompue à sa source, et, tandis que c'est seulement dans une armature théiste que la

beauté peut conserver sa signification la plus profonde, et l'amour son rayonnement le plus vif, ces deux grandes vérités de l'esthétique et de l'éthique ne sont plus que des demi-vérités isolées et imparfaites, si nous ne leur en adjoignons une troisième. Il nous faut tenir que la raison et les œuvres de la raison ont leur source en Dieu, que c'est de lui qu'elles tirent leur inspiration ; que, si elles répudient leur origine, elles proclament, par le fait même, leur infirmité.

FIN

ANNEXE

Extraits d'une lettre de Sir Oliver Lodge sur certains passages de la IXe Conférence, concernant l'Energie et ses transformations.

. . . . . .

Vous dites, à la page 226 de votre livre : « Il y a, à ce qu'on nous enseigne, deux espèces d'Energie : l'Energie Cinétique et l'Energie Potentielle ; l'Energie en acte, et l'Energie en puissance... »

Si vous appuyez sur les mots : « à ce qu'on nous enseigne », je suis d'accord avec vous. On a, en effet, enseigné cela, bien que je m'élève vivement contre cet enseignement, car je proteste contre toute espèce d'idée d'Energie en puissance ou d'Energie potentielle. J'enseigne, moi, l'identité de l'Energie, à peu près de la même façon que l'identité de la Matière, non pas simplement sa conservation, avec l'idée qu'une quantité peut disparaître, et une autre quantité reparaître. Ce n'est pas une autre quantité, mais la même, bien qu'elle ait pu être emprisonnée un temps indéfini. Mais il est vrai que ce n'est pas ce que l'on enseigne d'habitude, et je suppose que vous vous occupez des idées courantes.....

De même, à la page 227, vous dites : « L'Energie fait penser à des choses que l'on produit ou qui se produisent »... Non, vous dirai-je, c'est *l'activité* qui fait penser à cela, et l'activité est l'Energie en transformation. L'Energie, toute seule, est quelque chose de thésaurisé, comme le Capital. L'Energie rotatoire de la terre, par exemple, est thésaurisée, tout aussi réellement, et pour

plus longtemps, que la végétation de l'époque carbonifère.

Plus bas, vous remarquez que « la Force peut s'exercer sans que rien ne bouge ». Certainement, elle le peut, quand une force égale lui résiste, mais j'admets volontiers qu'on a dit une foule de sottises sur l'accélération, mesure de la force, comme si c'en était la seule mesure, et qu'il est bon de critiquer cette manière de présenter les choses. Mais je ne parlerais pas, à votre place, de force *latente* ; c'est une force réelle que vous avez dans l'esprit, ou, à tout le moins, un effort réel : c'est-à-dire, l'opposition de deux forces égales. C'est l'Activité latente, qui devient active quand l'autre facteur, le Mouvement, lui est fourni, ou est libéré : par exemple, dans la détente d'un arc, ou d'un ressort, ou lorsqu'on laisse retomber un poids soulevé.

Il en est de même à l'égard de l'Energie d'un volant. Cela aussi, c'est de l'activité latente jusqu'à ce qu'un autre facteur, la Force, vienne s'y ajouter, c'est-à-dire quand on l'emploie à vaincre une résistance, et, par conséquent, à produire du travail. Sans cela, le Mouvement en serait thésaurisé pendant l'éternité.

Bref, l'activité, ou production de travail, a deux facteurs : la Force et le Mouvement. Quand ces deux facteurs sont présents, du travail est produit ; quand l'un ou l'autre seulement est présent, l'Energie est thésaurisée. L'Energie Statique est le facteur Force, avec la possibilité sous-entendue d'une certaine action. C'est le cas, par exemple, d'une source située au-dessus du niveau de la mer. L'Energie Cinétique est le facteur Mouvement, avec une certaine inertie ou possibilité de Force sous-entendue; non le Mouvement seul, mais une masse en mouvement, de telle sorte qu'elle puisse vaincre une résistance.

Il n'y a pas de bonne raison pour qu'une forme d'Energie soit jugée plus *actuelle*, ou réelle, que l'autre. Nos yeux perçoivent l'une, nos muscles pourraient percevoir l'autre.

... En considérant des cas d'Energie Potentielle, il est sage de se rendre compte que notre connaissance de la

Gravitation est beaucoup trop vague, pour que le cas d'un poids soulevé soit un bon exemple à choisir ; et notre connaissance de l'élasticité des solides, quoique moins insignifiante, est, cependant, trop faible, pour que l'exemple d'un arc tendu, ou d'un ressort monté, fournissent une très bonne matière à des considérations fondamentales. Un exemple d'Energie chimique, comme le coton-poudre, présente à peu près le même inconvénient.

Mais nous trouvons un exemple typique et satisfaisant d'Energie Potentielle dans un vaisseau renfermant de l'air comprimé. Voilà une Energie suffisamment stagnante, et, une fois libérée, suffisamment violente, que l'on peut emprisonner pour l'éternité, semble-t-il, ou libérer simplement en tirant un verrou. Nous avons là, cependant, un phénomène dont le mécanisme interne nous est, dans une certaine mesure, connu ; on nous a appris que, dans ce cas, la force statiquement exercée sur les parois du vaisseau est, en réalité, un bombardement cinétique de molécules. Dans d'autres termes, nous voyons, par cet exemple, que l'Energie Potentielle se résout, en dernière analyse, en Energie Cinétique. Il peut en être de même dans d'autres cas. Et, selon la Théorie Cinétique de l'Electricité de Kelvin, théorie que celui-ci a paru, plus tard, disposé à abandonner, toute énergie déployée dans l'Ether est peut-être due, en définitive, à son activité tourbillonnaire ultra-microscopique. Mais rien de cela n'est encore prouvé.

... Le but général de votre dernière conférence est de montrer la facilité avec laquelle certaines propositions générales sont admises, pour ainsi dire, intuitivement, sans preuves concluantes réelles. J'en suis entièrement d'accord avec vous. Et la façon dont nous éprouvons la certitude, à l'endroit des lois générales, tandis que la confirmation complète en est, en réalité, impossible, m'a souvent frappé comme digne de remarque. Quand les faits semblent contraires à ces lois, ce sont les faits que nous révoquons en doute, et nous constatons, en fin de compte, que nous avons eu raison d'en agir de la sorte.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

POUR SERVIR D'INTRODUCTION

PREMIÈRE CONFÉRENCE

Pages

I. — Préambule : La métaphysique et l'*esprit simple* 3
II. — Les croyances *inévitables* et le sens commun 15
III. — Les matériaux de notre théorie théiste et la nature de notre conception du théisme . 20
IV. — Ce en quoi cette théorie ne consiste pas. Ses limites 27

DEUXIÈME CONFÉRENCE

I. — Le dessin préconçu et la sélection 33
II. — La théorie des valeurs. La série cognitive et la série causale 52

DEUXIÈME PARTIE

LES VALEURS ESTHÉTIQUES ET ÉTHIQUES

TROISIÈME CONFÉRENCE

L'ESTHÉTIQUE ET LE THÉISME

I. — Définition de l'esthétique 65
II. — Origine des émotions esthétiques 69

Pages
III. — Les valeurs et les émotions supérieures . . 75
IV. — Les beautés naturelles 92
V. — L'esthétique dans l'histoire 97

QUATRIÈME CONFÉRENCE

L'ÉTHIQUE ET LE THÉISME

I. — Définition de l'éthique 114
II. — L'égoïsme, l'altruisme et la sélection . . . 118
III. — La sélection et la moralité supérieure . . . 129
IV. — Suite du même sujet 144
V. — Le théisme et le conflit des fins 147

TROISIÈME PARTIE

LES VALEURS INTELLECTUELLES

CINQUIÈME CONFÉRENCE

INTRODUCTION A LA TROISIÈME PARTIE

I. — Coup d'œil en arrière 159
II. — La raison et la causation 161
III. — Leslie Stephen et l'aphorisme de Locke . . 163
IV. — La raison et l'agnosticisme empirique . . . 174

SIXIÈME CONFÉRENCE

LA PERCEPTION, LE SENS COMMUN ET LA SCIENCE

I. — Le sens commun et le monde extérieur . . 179
II. — La science et le monde extérieur 184
III. — Les qualités primaires et secondaires . . . 188
IV. — La perception en tant que série causale . . 193
V. — La perception comme acte de cognition . . 198
VI. — Une préconception irrésistible 205

SEPTIÈME CONFÉRENCE

LA PROBABILITÉ, CALCULABLE ET INTUITIVE

Pages

I. — Les mathématiciens et la probabilité . . . 210
II. — La probabilité calculable 214
III. — La probabilité intuitive 227

HUITIÈME CONFÉRENCE

L'UNIFORMITÉ ET LA CAUSATION

I. — L'habitude, l'expectation, l'induction . . . 230
II. — La régularité, la causation 234
III. — Le principe de négligibilité 239
IV. — La causation et la prévision 248

NEUVIÈME CONFÉRENCE

LES TENDANCES DE LA CROYANCE SCIENTIFIQUE

I. — Les croyances qui s'imposent à nous. Les croyances auxquelles nous inclinons . . 260
II. — L'atomisme. Les principes de conservation. 264
III. — Epilogue 285

QUATRIÈME PARTIE

RÉSUMÉ ET CONCLUSION

DIXIÈME CONFÉRENCE

I. — L'esprit humain et l'idée de Dieu 293
II. — La doctrine de la pertinence 295
III. — Cet exposé est-il un système de philosophie ? 310
IV. — Conclusion 319

ANNEXE

Lettre de Sir Oliver Lodge 329

Imp. de Vaugirard, H.-L. MOTTI, dir., 12-13, Impasse Ronsin. Paris.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

23 NOV. 1992
11 NOV. 1992

a39003 0001878066

BD 555 .B16 1916
BALFOUR, ARTHUR JAMES.
IDEE DE DIEU ET L.ESPR

CE BD 0555
.B16 1916
COO BALFOUR, ART IDEE DE DI
ACC# 1335367

Les Reliures Caron & L
TEL. (819) 686-2059 113 RU
(MTL) 861-7768 COMTE